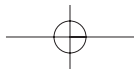
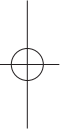
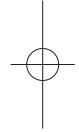
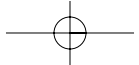


DIEU EST AMOUR





REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

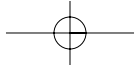
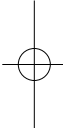
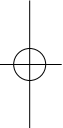
DIEU EST AMOUR

« L'amour lui-même est une intelligence. »

Guillaume de Saint-Thierry

*« Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu"
et qu'il déteste son frère,
c'est un menteur :
Celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit
ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas. »*

1 Jean 4, 20



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Olivier BOULNOIS

Esprit et feu

Communio : 1975-2005

NÉE en 1975, la rédaction francophone de *Communio* a trente ans. Voilà un tiers de siècle, une poignée de jeunes étudiants laïcs et d'éminents théologiens se réunissait pour fonder une rédaction autonome, de langue française, au sein de la confédération internationale des revues catholiques *Communio*. La revue ne cherchait pas à défendre une thèse, une école de pensée ou un groupe de personnes. Son objectif était clair : rechercher, au cœur de la pensée et de la culture contemporaines, la vérité la plus profonde, sans se retrancher derrière aucun bastion ; poursuivre le devoir d'intelligence de la foi sans esquiver les questions posées par l'époque et sans abdiquer devant les idéologies ; revenir au centre, confesser l'amour de Dieu et la communion trinitaire, modèle et source de toute communion humaine.

Pendant toutes ces années, la revue a-t-elle été pleinement fidèle à ces ambitions ? Certainement pas. Comme chacun de nous, elle a manqué, ici, d'intelligence, ou là, de charité. L'ivraie s'est sûrement mêlée au bon grain. Il n'empêche qu'elle a poursuivi le même but, et qu'elle n'y renonce toujours pas. Il n'empêche aussi qu'elle a duré beaucoup plus longtemps que nous ne l'aurions espéré – et craint.

Nous le savons, « l'ivraie sera liée en bottes que l'on fera brûler » (Matthieu 13, 30). Mais il est trop tôt pour faire le tri, et ce n'est pas à nous de l'opérer. Il faut attendre le temps de la moisson. Nous savons seulement que le feu dévorera tout ce qui est vanité.

Aujourd'hui comme il y a trente ans, un jugement est nécessaire. Les œuvres de l'homme le rapprochent-elles du Royaume de Dieu? Personne, à Communio pas plus qu'ailleurs, n'oserait l'affirmer. Les progrès de la culture humaine, qui accroissent sa domination sur la nature, n'accélèrent pas nécessairement son accès à la liberté et au bonheur. Le monde n'est ni plus ni moins dans la douleur de l'enfantement qu'il y a trente ans. Il l'est autrement.

La question n'est plus de savoir sur quel modèle social (marxiste ou non) l'homme doit construire son avenir, mais de savoir si l'homme a un avenir.

La question n'est plus de savoir si le christianisme doit ou non se faire invisible pour être admis par les non-croyants, mais si le christianisme est encore capable de proclamer une bonne nouvelle à ceux qui ne l'ont pas entendue.

La question n'est plus de savoir comment le christianisme peut dialoguer avec les cultures du monde, mais comment se faire entendre distinctement dans la cacophonie mondialisée.

En un mot, la question n'est plus de savoir si le christianisme va mourir, mais comment l'humanité pourrait vivre.

La revue Communio s'est efforcée de faire œuvre de discernement. Mais Communio aussi sera jugée sur ses actes.

« Quant aux cieux et à la terre présents, la même parole les tient en réserve pour le feu. [...] Les cieux passeront dans un sifflement, les éléments embrasés se dissoudront, et la terre et les œuvres qu'elle contient seront mises à jour » (2 Pierre 3, 7 et 12). Nous sommes dans le grand tri. La paille s'en ira en fumée. Ce qui est solide restera.

L'épreuve du feu montrera si l'œuvre a été bâtie sur le Christ. Si elle servait à la glorification personnelle de ses auteurs et rédacteurs, si elle n'était pas là pour reconduire à la vérité, mais pour la dissimuler, il vaudrait mieux qu'elle disparaisse.

L'avenir absolu ne dépend pas de nous. Mais le futur proche dépend de nos lecteurs et abonnés. Car c'est vous qui nous jugez. C'est vous qui permettrez à Communio de vivre, si vous estimez que nous ne sommes pas totalement inutiles.

Sommaire

ÉDITORIAL

Jean MARION : **La transcendance par excellence**

11

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION

Laurent LAVAUD : **La connaissance de l'Amour**

19

Il convient de ne pas s'accommoder trop vite de l'énoncé « Dieu est amour » sans interroger les expériences de l'amour que nous sommes tentés de plaquer sur Dieu, comme les définitions dans lesquelles nous voulons l'enfermer au risque des pires idolâtries : celle du sentiment et celle du concept.

Anne-Marie PELLETIER : **La révélation au risque d'éros**

35

On tente ici de ne pas esquiver la violence de la thématique érotique qui parcourt toute la Bible en la réduisant à une simple allégorie. Il fallait sans doute que la Révélation passe par l'expérience de l'éros, comme il fallait que Dieu visite cette violence pour que l'homme et la femme en reçoivent un jour la délivrance.

Franz JUNG : **Le *Cantique des cantiques* et sa signification dans l'histoire et dans le temps**

47

La vie de l'Église au quotidien ne peut se réduire à des problèmes d'organisation. Pour lui faire retrouver le vrai sens de sa mission, il est urgent de rappeler la formule de *Lumen Gentium* : « L'Église est épouse du Christ » : thème développé ici dans un commentaire du *Cantique des cantiques*.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE

Olivier BOULNOIS : **Itinéraire de la charité vers Dieu**

59

Il est ruineux d'opposer l'amour et la connaissance, ou l'amour à la loi. C'est dans l'expérience d'autrui, et davantage encore dans notre incapacité d'aimer que nous recevons la charité et la connaissance : Dieu se dévoile dans son être comme la charité en personne.

Emmanuel FALQUE : **Dieu Charité**

75

Ni pure équivocité, ni simple univocité, la relation de l'*eros* et de l'*agapè* en Dieu doit s'interpréter dans le sens d'une métamorphose trinitaire de l'amour humain par la charité divine. Un parcours graduel passant respectivement par Richard de Saint-Victor, Origène, et Bernard de Clairvaux en montre le bien-fondé, dans une thèse qui cependant le déborde de part en part.

SOMMAIRE

Stefan OSTER : **L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme**

89 La parabole de l'enfant prodigue permet de saisir le sens de la relation Père-fils, telle que Dieu l'a voulue dans le don gratuit de son amour, telle que l'homme l'a détruite dans son refus d'y répondre. Il faut en conclure que *seul cet amour de Dieu pour l'homme rend l'athéisme radical*, avec toutes ses conséquences sur le rapport aux hommes et à la création qui leur a été confiée.

Jans-Heiner TÜCK : **Pardoner l'impardonnable ?**

101 Pardoner l'impardonnable ouvre un débat de conscience, en particulier aux juifs victimes des nazis et à leurs proches attachés à sauver de l'oubli ce qui fut « un crime contre l'humanité », devoir de mémoire qui, pour Jankélévitch, justifie le refus de pardonner, tandis que, pour Derrida, le pardon, loin d'être accordé à des fins précises, ne devient possible que s'il fait l'impossible.

ENTRE NOUS DES SAINTS

Jean-Robert ARMOGATHE : **Le pape de la divine miséricorde**

115 La miséricorde est l'exacte réponse de l'amour de Dieu aux péchés des hommes : tel est le message transmis par sœur Faustine. Relayé par la voix de Jean-Paul II, un appel à la Divine Miséricorde est lancé par l'Église à l'homme d'aujourd'hui pour le relever de ses fautes et le libérer de ses peurs.

Régis BURNET, Robert TOUSSAINT : **Frère Roger : Dieu dans l'amour, le silence et la simplicité**

121 La vie de Frère Roger, qui vient de nous quitter tragiquement, se confond avec l'histoire de Taizé, dont il a fait, par le simple témoignage de sa présence et de sa foi, un haut lieu de prière et de rencontre, en fondant une communauté œcuménique ouverte aux jeunes du monde entier.

Guy GAUCHER : **Thérèse : « Je serai l'Amour »**

125 Comment expliquer cette phrase stupéfiante, écrite par une jeune carmélite malade, inconnue, et l'extraordinaire rayonnement de celle qui devint sainte Thérèse de l'enfant Jésus ? Sans doute parce qu'elle a voulu jusqu'au bout de ses forces s'identifier au Christ, en vivant pleinement de son amour miséricordieux.

Riccardo BIGI : **Amour, Florence et La Pira**

133 En décidant à l'âge de 20 ans de se consacrer à Dieu, Giorgio La Pira a voulu exercer son apostolat laïc avec une exigence qui a marqué toute son activité professionnelle et politique, non sans provoquer l'incompréhension de ses adversaires. Par son vœu de chasteté, d'obéissance et de pauvreté, il se met tout entier au service des causes qui lui sont chères : charité, justice et paix : il fait de sa ville de Florence un lieu privilégié de culture et de rencontre, ouvert à tous, la *city de la paix*.

SIGNETS

Dominique PONNAU : **Aux sources de l'Europe**

145 En évoquant son itinéraire intellectuel, esthétique et spirituel, Dominique Ponnau cerne et désigne quelques unes des sources de l'Europe qui sont plurielles.

Henry de VILLEFRANCHE : **Histoire et Vérité**

161 Comment lire l'Écriture, quand une approche socio-historique remet en cause le sens des textes et provoque le malaise des croyants ? Il faut savoir reconnaître les apports de la recherche actuelle : herméneutique philosophique, poétique littéraire, recours aux Pères de l'Église, pour qui l'exégèse devait conduire à l'illumination du cœur et de l'esprit. Seule l'alliance de l'intelligence et de la foi permet de recevoir les textes comme parole pour la vie.

Thierry-Dominique HUMBRECHT : **La sécularisation est-elle finie ?**

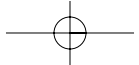
171 La question est celle de savoir si la sécularisation est une page qui est en train de se tourner ou si, au contraire, elle est le premier tome d'une œuvre ; si elle s'oppose au christianisme ou bien en est l'issue nécessaire et spécifique ; si les domaines qui sont les siens, philosophique, théologique et ecclésial lui assurent un avenir ; ou bien si le retour du religieux et la nouvelle évangélisation lui assignent une place toujours instable et relative, plus large et plus étroite à la fois.

Peter ERDÖ : **L'Europe unie : un point de vue hongrois**

181 Dans une analyse techniquement bien informée, l'article se propose de répondre à la question posée par la confrontation du droit de l'Union européenne et du droit interne de l'Église, que connaissent, dans un contexte qui leur est propre, les états membres de l'UE ou appelés à le devenir.

Helmut HOPING, Jan-Heiner TÜCK : **L'inconvenante vérité de la foi : Joseph Ratzinger, un profil théologique**

193 Biographie et bibliographie de Joseph Ratzinger, Sa Sainteté Benoît XVI.



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Jean-Luc MARION

Éditorial

La transcendance par excellence

L'ÉNONCÉ « Dieu est amour » (*1 Jean 4, 16*) ne va pas de soi. Ou plutôt, il va trop bien et trop souvent de soi, ravalé au rang d'une banalité éculée (« Comment Dieu ne serait-il pas bon ? »), d'une platitude politiquement correcte (« Ce Dieu là, au moins, ne pousse pas à la guerre »), voire d'un calme relativisme avant discrète apostasie (« Partout où l'on s'aime, Dieu se trouve » – et nulle part ailleurs). Bref, nommer Dieu comme amour marquerait, plus que toute autre dénomination, l'offensif et consensuel « humanisme » dans lequel les chrétiens aimeraient bien finalement dissoudre la rupture verticale et brutale que la Révélation impose au monde et à ses pensées.

Quelques indices devraient pourtant nous rendre plus circonspects sur cette apparente innocuité de l'énoncé « Dieu est amour ». – D'abord, le fait que la philosophie, sous la figure de la métaphysique, n'a jamais (à notre connaissance) repris cette dénomination pour désigner ce qu'elle entend sous le nom de « Dieu ». Cela, elle l'a parfois pensé comme l'Un ou le Bien (Platon, Plotin, Proclus). Plus souvent comme l'étant ou la substance par excellence (Spinoza, Leibniz, Hegel), voire l'être lui-même (Aristote, Thomas d'Aquin, Heidegger, etc.). Ou bien comme l'infini (Duns Scot, Suarez, Descartes) ou comme une idée de la raison (Kant, Nietzsche, Husserl). Mais, dans tous les cas, ces déterminations conduisent à la fin à l'attribut de la toute-puissance, sous la figure de la causalité efficiente, de la raison dernière ou du premier moteur, etc. Dans tous ces cas, la métaphysique ravale l'amour au rang dérivé d'un attribut

ÉDITORIAL _____ *Jean-Luc Marion*

parmi d'autres, à moins qu'elle ne garde un silence assourdissant sur l'amour.

Il y a de bonnes raisons à ce silence : il reflète au fond un refus clair et net de l'amour comme détermination possible de « Dieu ». D'abord parce que la métaphysique, au moins la métaphysique moderne, finit par n'y voir qu'une « passion » de l'esprit fini, parfaitement indigne du premier étant (explicitement chez Spinoza, Malebranche). Ensuite parce qu'elle l'interprète effectivement comme simple « édification », dont la subjective bonté ignorerait tout le « sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif », que seul le concept saurait mettre en œuvre dans la dialectique de la raison, qui, elle, atteindrait à l'absolu (Hegel). En bref, au contraire de la toute-puissance, de l'être et du concept, l'amour n'a absolument pas les moyens d'atteindre à l'absolu, donc à ce que la métaphysique entend par « Dieu ». Il faut le laisser au nombre de ces métaphores anthropomorphiques, que la pensée peut utiliser en son enfance, mais qui doivent disparaître à l'âge de raison.

Mais il y a plus. La pensée religieuse elle-même ne privilégie pas, le plus souvent, l'amour. Sans parler des sagesse orientales, où la notion même d'un « Dieu » reste sujette à caution, on doit remarquer que ni l'Islam (qui exalte la toute-puissance, sans laquelle la miséricorde n'aurait aucune légitimité et réclame la soumission), ni même le judaïsme moderne (où la sainteté induit la justice, qui met en œuvre la toute-puissance) ne privilégient l'amour, du moins comme tel et à titre de détermination originaire de la divinité de Dieu.

Mais dans la Bible chrétienne elle-même, cette formule semble ne parvenir que difficilement et tardivement au premier plan : ni la Thora, ni les prophètes, ni les écrits sapientiaux, ni les Synoptiques ne la risquent ; il faut attendre la *Première épître de Jean* pour qu'elle s'impose à la lettre. Comme s'il avait fallu le fait de la Croix et de la Résurrection et son herméneutique apostolique pour finir par voir enfin le centre et le sens de ce qu'ils manifestaient. Évidemment, nous pouvons désormais relire tous les textes antérieurs comme autant d'annonces, de vérifications ou d'explicitations du privilège désormais reconnu à l'amour. Mais cette rétrospection même confirme l'attente et la lenteur de cette reconnaissance. On pourrait même se risquer à suggérer que la révélation de l'amour comme le dernier Nom de Dieu constituait précisément ce que les contemporains du Christ ne pouvaient (ou ne voulaient) pas entendre – et d'autant moins que l'annonce leur en crevait les yeux et oreilles. Non parce qu'ils ne voulaient rien voir, ni entendre du tout. Mais parce que ce qu'ils attendaient de Dieu et ce qu'ils espé-

La transcendance par excellence

raient du Messie venant à eux ne coïncidait pas en effet avec la révélation d'un tel amour. Ils ne demandaient pas que Dieu aime, mais qu'il délivre et restaure Israël, d'une libération aussi politique que religieuse – libération religieuse certes, mais qui confirmerait aussi l'élection d'un peuple de Dieu face à tous les autres et son privilège. Et pour ce faire, Dieu devait se révéler d'abord comme le Dieu des armées, ou du moins comme le seigneur de l'histoire universelle et le maître du monde créé. En sorte que, tant que l'événement n'avait pas imposé la marque de la kénose de Dieu même comme sa plus haute révélation, tant que la Résurrection n'avait pas pris racine au fond de la mort en Croix, tant que Dieu n'avait pas lui-même publiquement et irrévocablement récusé l'idée que les hommes se faisaient de « Dieu », bref tant qu'on pouvait encore pouvoir annoncer autre chose que « ...le Christ et le Christ crucifié » (2 *Corinthiens* 2, 2), il restait inconcevable que Dieu se nomme lui-même selon et comme l'amour.

Il y a donc bien un « scandale » et une « folie » à nommer Dieu, en Jésus-Christ, « amour ». Mais d'où proviennent-ils exactement ? Sans doute d'abord du fait que l'amour devrait plutôt qualifier l'homme que Dieu. Car nous savons, par expérience, qu'aucun homme ne peut échapper à l'épreuve de l'amour, du moins à sa possibilité ; sinon il ne le désirerait pas tant, ne souffrirait pas tant d'y échouer, ne s'en défendrait pas tant. L'homme lui aussi est amour, avant même que d'être rationnel ou pensant, politique ou riant. Il suffit à chaque homme de sa simple humanité pour pouvoir aimer, ne fût-ce qu'une fois et ne fût-ce qu'un temps, et savoir qu'il déploie une logique rigoureuse, contraignante, univoque, presque impitoyable, qui ne laisse aucun doute sur sa rationalité, aussi différente reste-t-elle de la raison calculatrice. Seul, en effet, du moins parmi les choses du monde, l'homme ne peut se comprendre sans le privilège d'amour. D'où il semble résulter que l'amour devrait pouvoir se comprendre par et à partir de l'homme, voire exclusivement à sa mesure : hors de l'homme, pas d'amour. Le « scandale » et la « folie » consisteraient au contraire à imaginer l'amour hors de l'homme, par exemple en Dieu.

Bref à imaginer que l'amour, avec toute sa violence et sa passivité, son absurdité apparente et sa mortalité implicite, sa contingence et sa temporalité, bref que l'amour tel que les hommes l'expérimentent, puisse convenir en quoi que ce soit à Dieu. Et, réciproquement, à fantasmer que Dieu puisse nous enseigner quoi que ce soit en matière de l'amour en ce sens (et il n'y en a pas d'autre), alors qu'il en ignore tout – comme les dieux grecs ignorent nos maux et se

ÉDITORIAL _____ **Jean-Luc Marion**

moquent sereinement de nos douleurs. En retour, accepter le « scandale » et la « folie » reviendrait à admettre la possibilité que Dieu se définisse plus légitimement que nous par l'amour. Ce qui signifie aussi qu'il définit, lui, Dieu, l'amour plus exactement que nous. Pour que Dieu se comprenne par l'amour (mieux que nous), il faudrait d'abord qu'il comprenne l'amour (mieux que nous). Mais pour l'un et l'autre, il faudrait surtout qu'il pratique cet amour mieux que nous. Ce qui, à son tour, postule deux exigences. Il faudrait d'abord que Dieu aime si l'on peut dire du même amour que nous, faute de quoi, il ne s'agirait plus d'amour *pour nous*, praticable par nous, parce qu'il ne s'agirait même plus de nous. Mais il faudrait aussi que Dieu, pratiquant le même amour que nous, l'exerce pourtant sur un mode radicalement différent, *pour nous* inouï, et impensable, à strictement parler *divin*. Le « scandale » et la « folie » tiennent à la conjonction, dans la même geste de Dieu parmi les hommes, de l'univocité de la pratique de l'amour avec l'équivocité de son mode d'exercice. La difficulté provient certes du concept d'« amour » (supposé commun à Dieu et à nous), mais surtout du mode dont Dieu l'exerce (sans commune mesure avec les nôtres). Car, encore une fois, Dieu nous précède et nous transcende, mais en ceci d'abord et surtout qu'il aime infiniment mieux que nous n'aimons. Dieu nous surpasse au titre de meilleur amant.

Et les Écritures ne disent rien d'autre. Si « Dieu est amour », c'est parce qu'il aime « le premier » (1 Jean 4, 19) et « jusqu'au bout » (Jean 13, 1). Cette perfection de « l'amour [*agapè*] s'atteste en ceci que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais que c'est lui qui nous a aimés le premier » (1 Jean 4, 10). Dieu, en envoyant son Fils, prend de l'avance sur nous en fait d'amour, parce qu'il nous fait des avances – en cela agissant comme un amant. Car l'amant fait des avances et provoque l'amour là où il ne s'en trouve encore aucun ; il prend le risque d'aimer le premier et seul, sans retour sur investissement. Pour le meilleur et surtout le pire, quand il s'agit d'un amant humain : pauvre Dom Juan qui ne tient pas très longtemps son avance, faute d'amour justement, faute de force et de courage. Pour le meilleur, lorsqu'il s'agit du Christ : car, lui, non seulement s'avance à aimer ceux qui ne l'aiment pas encore (et qui, on le voit de suite, ne l'aimeront que très peu, très tard, très mal, voire jamais), mais il s'avance à aimer ceux que rien ne rend aimables, jusqu'à les aimer à en mourir.

Pourquoi à en mourir ? Parce qu'« ...il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie [son âme] pour ses amis » (Jean 15, 1)

La transcendance par excellence

– autrement dit l’amour peut aller à aimer plus la vie de l’aimé que la sienne propre (inconditionnalité). En fait, la manière d’aimer de Dieu va plus loin ; elle redouble sa première perfection d’une seconde – non seulement préférer à sa propre vie, celle de l’ami, mais même celle de l’ennemi : « Aimez vos ennemis [...]. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quel mérite en avez-vous ? Les publicains eux-mêmes n’en font-ils pas autant ? » (*Matthieu 5, 44, 46*) (dépassement de la réciprocité). Mais il reste à l’amour selon Dieu un troisième degré de perfection : donner sa vie non seulement à celui qui ne rendra rien, mais même et surtout à celui qui ne la mérite en rien, parce qu’il reste pécheur, c’est-à-dire n’aime pas l’amour : « ...à peine en effet voudrait-on mourir pour un juste, oui, peut-être oserait-on mourir pour un homme bon. Mais l’amour de Dieu pour nous consiste en ceci, c’est que le Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs » (*Romains 5, 7-8*) (substitution). Dieu aime au sens de l’amour tel que nous le connaissons, mais il l’exerce sur un mode absolument différent et inversé du nôtre. Et, dans la geste du Christ, nous voyons ces degrés de perfection performés en acte : il meurt, pour que vivent de la vie divine ceux qui ne l’aiment pas et qui ne savent pas ce qu’ils font ainsi..Au lieu d’attendre qu’on l’aime pour se décider à aimer en retour, il aime par avance. Au lieu d’aimer un autrui aimable, il aime celui qui n’aime pas (le pécheur, l’ennemi), ne l’aime pas et ne l’aimera jamais en retour. Au lieu d’aimer celui qui le mérite, il aime celui qui ne le mérite pas. Bref, au lieu d’aimer pour se faire aimer (comme fait l’amant humain), il aime au risque de sa vie – ce qui ne signifie pas seulement qu’il y laisse sa peau, mais qu’il aime sans retour, sans retraite, sans condition et pour toujours.

L’adage, qu’il n’y qu’une mesure dans l’amour, l’absence de mesure, ne s’applique à l’homme qu’en un second temps ; au premier chef, il définit la manière dont Dieu, et lui seul, aime ; d’ailleurs, qui parmi les hommes a jamais prétendu l’appliquer ?

Venir au fond de l’amour, qui *pour nous*, quand il se trouve fait (ou essayé) *par nous*, s’avère la plupart du temps un désastre obscur, saturé de violence et de mensonge, pour, dans les conditions mêmes de notre monde et dans la condition même de notre humanité (la solidarité dans le péché), l’accomplir parfaitement, dans un style divin, tel fut le chef-d’œuvre du Christ parmi nous¹. Et nous

1. Voir l’article d’Anne-Marie Pelletier, « La révélation au risque d’éros », p. 35.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Luc Marion**

avons beaucoup de mal à ne pas le récuser, précisément pour cette raison : nous ne savons pas aimer ainsi et une telle gloire nous humilie. Elle nous humilie d'autant plus qu'il nous demande d'imiter son mode d'amour, qu'il nous garantit même que nous pourrons *en Lui* (dans l'Esprit) y parvenir, en sorte qu'il ne nous laisse aucune échappatoire – maintenant il faut aimer, puisque toutes les conditions se trouvent – miraculeusement – réunies. Une des manières de concevoir la réversibilité entre l'amour pour le prochain et l'amour pour Dieu suggère en effet que celui-là apporte une preuve expérimentale, dans le monde visible et dans la société des hommes, de celui-ci : « Si quelqu'un dit "J'aime Dieu" et qu'il hait son frère, il ment. Celui en effet qui n'aime pas son frère qu'il voit n'est pas capable d'aimer Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jean 4, 20). De même que le Christ fait la visibilité de l'invisibilité du Père, comme le Père gage la visibilité du Christ par sa propre invisibilité, de même l'amour pour mon frère offre à tous la visibilité de l'amour en moi invisible pour Dieu, comme l'amour en moi pour Dieu garantit d'invisibilité mon amour visible pour mon frère. Dès lors, dans ce théâtre complètement ouvert de la charité, tout peut se décider en vérité.

Mais la vérité pourrait bien rendre évident que, si nous n'aimons pas, ce n'est point parce que nous ne le pouvons pas, mais bel et bien parce que nous ne le *voulons* pas. Nous haïssons donc cet amour, dont nous ne voulons pas. L'amour n'est pas aimé. Dieu non plus. Ainsi, le refus lui-même de Dieu ne devient intelligible qu'autant que « Dieu est amour », que l'amour seul permet qu'on le refuse. Ce que nous appelons l'athéisme tient encore sa possibilité de la charité de Dieu à notre égard, car je veux toujours « aimer plus l'ombre que la lumière » (Jean 3, 19)². Et de même, ce que nous appelons la mort tient aussi sa possibilité de la charité, car « celui qui n'aime pas est mort » (1 Jean 3, 14).

Il ne faut donc pas s'étonner que cette dénomination ait continué, durant toute l'histoire de la théologie chrétienne, d'apparaître autant, voire surtout comme une difficulté que comme une évidence. Il suffirait, pour s'en convaincre, d'y recenser la contradiction (ou non) entre l'impassibilité de Dieu et sa compassion³, la

2. Voir l'article de Stephan Oster, « L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme », p. 89.

3. Voir l'article d'Emmanuel Falque, « Dieu Charité », p. 75.

La transcendance par excellence

difficile conciliation des noms donnés en *Exode* 3, 14 et en *1 Jean* 4, 8, 16 et le lien entre la loi et l'amour⁴, le lien entre l'amour et la connaissance⁵, la portée ecclésiologique (ou non) du paradigme érotique dans le *Cantique des cantiques*⁶, et, bien entendu, le rapport entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Ces apories ont traversé la théologie chrétienne depuis les origines jusqu'à nos jours et mobilisé, parfois les uns contre les autres, les plus grands génies, parce qu'avec la dénomination de Dieu comme amour il y va de la plus haute détermination de sa transcendance. La plus haute assignation de la transcendance – en fait, pour la révélation chrétienne et pour elle seule, la première et dernière – consiste dans la charité : « ...comprendre avec tous les saints ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, connaître l'amour du Christ qui transcende la connaissance [*gnônai tèn uperballousan tès gnôseos agapèn tou Christou*] » (*Ephésiens* 3, 18-19). Dieu révèle dans la geste du Christ que sa divinité se joue et se dit selon la « richesse transcendante de sa grâce » (*Ephésiens* 2, 7) et rien d'autre. Ou plus exactement, tout ce que la pensée des hommes attribue, en fait de transcendance à Dieu (comme d'être l'être lui-même, ou la toute-puissance, l'omniscience, l'éternité, l'immortalité, etc.), tout cela ou bien provient de la charité et y reconduit, ou bien s'effondre dans la pure et simple idolâtrie⁷. En ce sens, l'amour purifie notre cœur de toute idole, car lui seul se donne et se dit comme le nom de Dieu et lui seul se vérifie pourtant dans l'expérience de ce monde.

La radicalité de cette unique transcendance explique aussi que nous ne puissions la suivre complètement, ni la concevoir. Que signifient les gestes de pardonner soixante-dix fois sept fois, tendre l'autre joue après le premier soufflet, n'avoir pas même une pierre pour poser sa tête, etc. ? Que signifie vraiment aimer ses ennemis ? Qui le sait, qui le peut, sinon celui qui l'a accompli, parce qu'il mourut sur la Croix ? Nous, nous ne le savons pas et leur hyperbole

4. Voir l'article d'Olivier Boulnois, « Itinéraire de la charité vers Dieu », p. 59.

5. Voir l'article de Laurent Lavaud, « La connaissance de l'amour », p. 19.

6. Voir l'article de Franz Jung, « Le *Cantique des cantiques* et sa signification », p. 47.

7. Ainsi doit-on entendre la « puissance transcendante » (*2 Corinthiens* 4, 7), ou bien la « gloire transcendante » (*2 Corinthiens* 3, 10 ; 4, 17) . Ce qui rend absolument vains les prétendus débats sur l'humilité de Dieu : laquelle, vue à partir de la charité, devient justement la seule figure et le seul mode de transcendance convenables à « Dieu est amour ».

ÉDITORIAL _____ **Jean-Luc Marion**

nous restera toujours aussi inaccessible que la transcendance qu'ils indiquent. Et nous n'avons d'ailleurs sans doute pas à nous les imposer directement, puisqu'ils concernent d'abord le Christ lui-même, qui seul les dit parce que, seul, il les assume à la perfection. Et nous ne le devons sans doute pas non plus, car ces gestes n'en définissent pas plus une morale tirée des Écritures, que le paradoxe des béatitudes ne permet de les transposer en une sociologie. Le modèle trinitaire lui-même ne demande pas à se trouver reproduit par nous, puisque dans le meilleur des cas (je veux dire : la vie en Église), nous pouvons et devons nous laisser intégrer dans l'espace trinitaire, par adoption dans le Fils, par notre incorporation au Christ. La Trinité ne définit pas plus l'amour de Dieu, que cet amour ne définit Dieu. Elle le met en œuvre, par le Christ, en nous.

Jean-Luc Marion, né en 1946, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à Paris-IV-Sorbonne et à l'Université de Chicago. Cofondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Dernières publications en français : « Le phénomène érotique », Grasset, 2004 ; « Le visible et le révélé », Éd. du Cerf, 2005.

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Laurent LAVAUD

La connaissance de l'Amour

« **D**IEU est amour. » L'énoncé est à la fois bouleversant et redoutable. Bouleversant parce qu'il signifie en toute rigueur, qu'à partir de l'expérience humaine de l'amour s'ouvre un accès à Dieu : ce n'est pas par le respect de la loi morale ni par l'usage rigoureux de la connaissance de l'être que je peux faire l'expérience de Dieu, mais par la pratique de l'amour. Si j'aime, authentiquement et en mettant en jeu la totalité de ma personne, sans retenue, il m'est donné d'aimer comme Dieu lui-même aime (à « une infinie différence près » cependant, comme l'écrit Jean-Luc Marion : « quand Dieu aime il aime infiniment mieux que nous »¹). Mieux : ce n'est que parce que Dieu est amour, que je suis moi-même capable d'aimer. L'expérience de l'amour est expérience d'une conscience décentrée qui se reçoit de l'autre, en toute pauvreté, d'une conscience qui est radicalement en quête de l'autre, de sa réponse aimante. Mais d'une certaine façon, l'amour est déjà là : il ne s'agit pas d'une production ou même d'une simple activité de l'esprit. L'amour est reçu sans qu'on puisse s'en rendre maître (et c'est ce qui en fait parfois le caractère tragique). Or, ultimement, l'origine de ce don d'aimer que je reçois est à trouver en Dieu même : c'est parce que Dieu a aimé le premier que l'homme est à son tour capable d'amour.

Mais cet énoncé est aussi redoutable, car il risque de donner lieu aux pires contre-sens et à la plus insidieuse idolâtrie. Le risque ici

1. J.-L. MARION, *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, p. 341.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Laurent Lavaud

est de renverser totalement l'énoncé, de le faire fonctionner à l'envers : prendre mon expérience humaine, finie, de l'amour, pour Dieu lui-même. C'est de Dieu même, et de sa Révélation en Jésus-Christ qu'il faut partir pour comprendre en toute rectitude et profondeur l'énoncé « Dieu est amour ». Mais le trajet inverse n'est pas possible : l'amour de Dieu, c'est-à-dire l'amour qu'est Dieu, est absolument indérivable, indéductible de ma simple expérience de ce que c'est qu'aimer. Le mouvement secret qui porte l'amour humain à s'absolutiser lui-même, à se prendre pour norme ultime du sens, est l'une des tentations les plus puissantes et auxquelles l'homme d'aujourd'hui cède le plus facilement. Qui en effet contesterait la valeur de l'amour ? L'amour n'est-il pas inlassablement mis en avant par l'opinion commune comme critère décisif qui donne à toute action son sens et sa portée ? Tout agir se trouve intrinsèquement justifié dès lors qu'il se fait « au nom de l'amour », qu'il est une indéniable « preuve d'amour »... Si, sans doute, beaucoup se refuseraient à dire que Dieu est amour, il semble que le renversement de l'énoncé rallierait derrière lui la majorité des suffrages : l'amour est dieu, ce qui signifie qu'il a d'une certaine façon supplanté Dieu, le Dieu personnel, pour devenir un principe universel qu'il serait malséant de ne pas reconnaître.

Sans conteste l'amour occupe – tout au moins dans les discours, dans les représentations – une place, voire la place prépondérante. Mais un tel amour, jamais interrogé, jamais soumis à la vigilance d'une critique semble bien déchoir à n'être que ce que Hegel appelle un « universel abstrait », sans force réelle, et soumis à toutes les orientations subjectives. Derrière cet amour sans vigueur, cet amour-principe qui ne trouve son origine dans aucune personne pour le porter, lui donner souffle et dynamisme, toutes les volontés de puissance peuvent déployer comme en sous-main la logique qui leur est propre. L'idole de l'amour fait écran devant la loi purement carnassière des rapports de force, de compétition et de domination.

Pour retrouver le sens et la vigueur authentiques de l'amour, pour réentendre son exigence et s'exposer à sa puissance déstabilisatrice, il faut donc ne pas s'accommoder trop vite de l'énoncé « Dieu est amour », ne pas laisser les consciences chrétiennes se bercer docilement au son d'une musique trop souvent entendue. Que Dieu soit amour n'a rien d'évident ou de facilement acceptable. Il faut réentendre le caractère inouï, incompréhensible d'un tel énoncé. Dieu a aimé le premier, il a eu l'initiative de l'amour, et qui plus est, il aime sa créature, qui, face à l'infinité de Dieu, est indigne de tout amour : voici l'incompréhensible, voici ce que l'homme ne saurait reconsti-

La connaissance de l'amour

tuer par les seules forces de son esprit. Il n'y pas de raison d'être à l'amour de Dieu pour moi. Et pourtant, il m'aime. Ce don de l'infini au fini, jamais la pensée ne pourra totalement en rendre compte.

Le Dieu de la métaphysique

C'est ici que l'on rencontre le problème crucial de la connaissance de Dieu. L'enjeu est d'importance : si l'on prend au sérieux l'idée qu'à la fois Dieu est amour, et que cet amour est incompréhensible, comment Dieu pourrait-il encore être objet de connaissance ? Et si Dieu échappe à toute connaissance, comment pourrait-on encore l'aimer ? Comme le dit en effet Augustin, peut-on aimer ce que l'on ne connaît pas² ? Y a-t-il une connaissance possible de l'amour, et plus précisément de l'amour divin ? Dans le cas d'une réponse négative, Dieu ne risque-t-il pas de se trouver rejeté dans les ténèbres d'une entité d'une certaine façon « déraisonnable », en ce qu'elle ne se laisse pas appréhender par la raison, mais à laquelle aurait seul accès le sentiment pur ? Pointe alors le danger d'une dissociation entre l'exercice assuré de la raison, qui s'appliquerait à la nature et au monde, et un rapport au divin d'une certaine façon « hors de contrôle », dans la mesure où il serait totalement déconnecté de la raison.

La voie tracée par la tradition philosophique pour éviter une telle scission entre la connaissance du monde et l'expérience de Dieu est bien connue : il s'agit de ce qu'on appelle avec Heidegger la « constitution onto-théologique » de la métaphysique. Une telle constitution repose sur l'idée que toute réalité du monde, tout « étant », se trouve ultimement fondée par l'existence d'un étant suprême, assimilé à Dieu. Il y aurait donc, d'après cette ligne interprétative, un glissement permanent de l'ontologie vers la théologie, puisque la question de l'être, se trouve immédiatement rabattue sur celle de l'existence de l'étant, c'est-à-dire de la chose qui est, et que celle-ci ne trouve elle-même de résolution que par la position théologique de Dieu, fondement ultime de la totalité de ce qui est. Il y a donc bien continuité entre la connaissance de l'étant du monde et la connaissance de Dieu, et cette continuité est précisément assurée par le fil directeur de la causalité : Dieu intervient en dernier recours

2. « Car ce qu'on ignore absolument, on ne peut en aucun cas l'aimer » (Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, X, 1).

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Laurent Lavaud

pour répondre à la question métaphysique par excellence « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Dieu est la *raison d'être* de toute chose, il a pour fonction essentielle d'être la cause efficiente de chaque étant, de chaque réalité subsistante. Et pour éviter que cette interrogation sur le « pourquoi » de toute chose ne rebondisse sans fin, et que le fil directeur de la causalité ne se dévide à l'infini, la métaphysique opère ce que l'on pourrait appeler un point de fixation conceptuel : il s'agit de l'idée de la *causa sui*. Dieu est cause de lui-même, et dès lors la quête du fondement ultime prend fin. Nul n'est plus désormais besoin en effet de remonter à une cause ultérieure, puisque par une sorte de tour de force conceptuel, Dieu se trouve être à la fois cause et effet de lui-même, substance à la fois fondatrice et fondée.

On mesure le gain d'une telle constitution métaphysique de l'idée de Dieu : la raison qui pense l'être, ou plus précisément dans le langage de Heidegger, qui pense l'étant, peut d'un seul tenant, en faisant rebondir sa méditation sur les choses du monde jusqu'à la question de leur fondement, pénétrer jusqu'au cœur de la réalité divine. Si Dieu est raison d'être du monde, cela signifie que l'accès est ouvert pour que la puissance spéculative de la raison s'empare de la réalité de Dieu. La réduction métaphysique de la question de Dieu à celle de l'origine de l'étant consacre le règne sans partage de la raison comme voie d'accès à la substance divine. Dès lors, la fracture entre la connaissance du monde et l'expérience de Dieu se trouve réduite : la pensée passe d'un seul souffle de l'étant particulier à la totalité des étants, puis de celle-ci à l'Étant suprême, fondateur de toute réalité.

Reste alors un ultime problème – mais il est de taille : ce à quoi la métaphysique donne accès peut-il en toute rigueur encore porter le nom de « Dieu » ? La substance suprême, qui porte l'étance à son point culminant, que la métaphysique consacre comme cause suprême d'elle-même, cette substance est-elle le Dieu personnel, le Dieu puissance d'amour dont on esquissait la figure en commençant ces pages ? Heidegger répond avec la plus grande netteté par la négative : « ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier, il ne peut devant la *causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser. Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *causa sui*, est-elle peut-être plus proche du Dieu divin³. » Et

3 M. HEIDEGGER, « Identité et différence », dans *Questions I*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

La connaissance de l'amour

Jean-Luc Marion, juste après avoir cité ce texte, lui emboîte immédiatement le pas : « la *causa sui* n'offre de « Dieu » qu'une idole, si limitée qu'elle ne peut ni prétendre à un culte et une adoration, ni même la supporter sans trahir aussitôt son insuffisance »⁴. Et il précise un peu plus loin : « c'est seulement sur la base d'un concept que "Dieu" sera, équivalentement, réfuté ou prouvé, donc aussi considéré comme une idole conceptuelle, homogène au terrain conceptuel en général »⁵. Le diagnostic porté par ces deux philosophes semble juste : entre le dieu de la métaphysique et le Dieu personnel que l'on supplie, que l'on adore ou que l'on loue, il y a pure et simple homonymie. Il faut une grande cécité, ou une singulière inattention spirituelle, pour ne pas le voir.

La double idolâtrie : le sentiment et le concept

Alors donc que la question initiale posée plus haut était celle d'une éventuelle connaissance de l'amour, il semble que l'on se soit engagé dans l'impasse d'une double idolâtrie. La première est l'idolâtrie sentimentale : elle consiste dans la pente naturelle de l'amour à s'absolutiser, à s'auto-consacrer pôle de références de toutes les valeurs. L'amour ainsi absolutisé, qui, on l'a dit, règne dans les représentations sociales dominantes, peut en toute quiétude faire l'économie de Dieu, du Dieu personnel, qui interpelle l'homme et attend de lui une réponse. Précisons dès ici qu'il faudrait observer une certaine prudence – qui fait souvent défaut – dans l'emploi que l'on fait de ce terme d'« amour » : le mouvement originaire de l'amour est indéniablement celui d'une « extase », d'une ouverture de la conscience à son autre, d'une interpellation et d'une dépossession. Mais cette ouverture n'est que provisoire, et se trouve constamment menacée par un mouvement de clôture, et d'enfermement : loin d'endurer l'épreuve de l'autre, du face-à-face exigeant de personne à personne, la conscience enamourée s'empresse de fausser les perspectives et de créer ce qu'on pourrait appeler une illusion d'optique sentimentale : là où on croit « adorer » l'autre, c'est très vite le sentiment lui-même que l'on vient à chérir. Ou pour le dire autrement, l'affection d'amour prend le pas sur la personne aimée, et en vient à la dissimuler. Que j'aime aimer ne veut pas dire que j'aime vraiment

4. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991, p. 54.

5. *Ibidem*, p. 56.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Laurent Lavaud

l'autre, l'aimé(e). Dans ce mouvement de clôture sur soi, réside précisément l'idolâtrie sentimentale. La seconde idolâtrie est l'idolâtrie conceptuelle mise en avant par Jean-Luc Marion à propos de la constitution métaphysique du divin. Dieu n'est pas simplement mis entre parenthèses, rendu superflu, comme dans le cas de la première idolâtrie, mais il est construit à l'aune et à la mesure de la raison qui le pose. Par un renversement insidieux mais d'une redoutable efficacité, la raison, sous couvert de recevoir sa loi et sa détermination de la réalité suprême, construit un objet à son image qui ne fait que refléter sa propre puissance de détermination.

Logique spéculative et logique de l'amour

Comment alors sortir de cette double impasse, celle qui conduit à l'auto-couronnement du sentiment, et celle qui mène à l'auto-glorification de la raison ? Dieu serait-il de fait inaccessible parce que les facultés de l'esprit humain, dépassées, tournent court, et s'incurvent sur elles-mêmes ? Deux pistes ici se dessinent pour tenter une sortie : la première est *spéculative*, la seconde *phénoménologique*. Ces deux voies, malgré leurs tracés à première vue profondément divergents, ont en commun de tenter un rapprochement entre la raison et l'amour, entre la connaissance et la charité, pour faire une percée vers Dieu. Il s'agit en effet dans la philosophie spéculative, dont le grand initiateur est Hegel, d'élaborer un concept de la raison dont le rythme et le déploiement internes épousent ceux de la Révélation chrétienne. L'histoire du Salut, l'histoire de l'initiative et du développement de l'amour divin se retrouvent inscrites (et même d'une certaine façon pré-inscrites) dans le mouvement dialectique de la raison lorsqu'elle s'empare de l'être. Il y a donc une essentielle homologie entre l'amour divin qui s'ouvre vers sa créature et la structure dynamique de la raison.

La difficulté néanmoins – et l'autre tradition, celle de la phénoménologie ne manquera pas de faire porter ses attaques sur ce point – est que la logique spéculative semble d'une certaine façon absorber le contenu de la Révélation, et le réduire à n'être qu'une simple représentation dans l'histoire de ce qui se joue *a priori* dans la raison absolue. La logique spéculative semble d'une certaine façon précéder et dominer le déploiement historique de l'amour qui culmine dans la mort et la Résurrection du Fils. La grande idée de Hegel est en effet que la raison, pour accéder au savoir absolu, c'est-

La connaissance de l'amour

à-dire au savoir que l'Absolu a de lui-même, doit en passer par ce qu'il appelle le « travail du négatif », elle doit d'une certaine façon se nier elle-même, en assumant les moments qui lui semblent immédiatement contradictoires : la contingence de l'histoire, qui s'oppose à la nécessité du concept, la finitude qui contredit l'essence infinie de l'Absolu, le caractère mouvant et éphémère de la temporalité qui s'oppose à l'éternité immuable de l'Idée... Or ce travail négatif de la Raison, cette traversée et cette assomption de son autre absolu, se trouve d'une certaine façon figurée dans l'Incarnation, la mort et la Résurrection du Christ. Le Fils en s'incarnant nie son essence infinie pour assumer la finitude humaine ; sa mort est la négation radicale de la Vie même de Dieu ; et sa Résurrection représente le retour en soi de l'Absolu, qui après s'être enfoui dans son autre peut accéder à la connaissance absolue de soi. Si l'on respecte ce schéma, et en durcissant quelque peu les analyses hégéliennes, on peut dire que l'amour n'est que la figuration du savoir, il est l'expression, certes essentielle, mais néanmoins seconde, de ce qui se joue au cœur de la logique de l'Absolu.

L'un des points cruciaux où ce rapprochement et cette identification entre la logique spéculative et l'histoire du Salut, semblent pris en défaut, réside dans l'opposition entre le caractère parfaitement nécessaire et assuré du déploiement rationnel et la dimension risquée, aventureuse pourrait-on dire, de l'initiative divine. Jean-Luc Marion, en ce sens, insiste sur la non-assurance du sacrifice du Fils qui donne sa vie sur la Croix : « Jésus joue, sur la Croix, sa Seigneurie. Il ne la gagne qu'en entreprenant de la perdre. Cette perte kénotique, jusqu'à la mort et surtout, à la descente aux enfers, apparaît comme la plus haute seigneurie – celle précisément de l'amour sans réserve, universel, et donc tout-puissant. Or, de cette seigneurie, il ne suffit pas de dire qu'en la perdant l'humanité de Jésus n'a eu aucune assurance de la retrouver, en un jeu à-qui-perd-gagne. Il ne suffit pas, puisque sa divinité même a crié le *Psaume 22*, attestant par là-même, d'un coup, la *kénose*, et la divinité comme *kénose*⁶. » Et il précise quelques lignes plus loin : « la logique de l'amour se déploie avec une rigueur contraignante sans pour autant donner des assurances ». Ainsi s'opposent aux yeux de Marion cette logique de l'amour et la logique spéculative, qui précisément prend appui sur une « assurance dialectique » pour affermir et initier dès l'origine son auto-déploiement.

6. *Ibidem*, p. 271.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Laurent Lavaud

La seconde rupture phénoménologique : de l'être à l'amour

Il faut donc renverser les termes de la hiérarchie établie par la logique spéculative : c'est l'amour qui a l'initiative et qui commande à la logique, et non l'inverse. Mais, si l'on poursuit dans la ligne de cette interprétation phénoménologique de l'énoncé « Dieu est amour », ce n'est pas seulement la primauté de la logique ou de la raison, qu'il faut contester en Dieu, mais aussi celle de l'être. Toute l'histoire de la métaphysique démontre la parfaite solidarité entre la question de la raison et de la connaissance d'une part, et celle de l'être, ou plus précisément, de l'étant, de la substance, de l'autre. Pour la métaphysique dire que Dieu est ce qui « est » au plus haut point, revient à dire que Dieu est le plus haut objet de pensée, qu'il est le plus éminemment pensable. Or l'histoire de la phénoménologie introduit une double rupture avec cette configuration de la métaphysique, et avec la constitution du divin qui l'accompagne. Tout d'abord, Heidegger, par la « différence ontologique », distingue ce qui est de l'ordre de *l'étant*, de *ce qui est*, et ce qui est de l'ordre de *l'être*, de ce qui, en retrait par rapport à l'étant, à la chose, lui *donne* cependant d'exister. L'être ne doit en aucun cas être réduit à la figure d'un étant, d'une chose ou d'une substance – réduction qu'opère cependant toute la métaphysique, « oublieuse de la question de l'être ». La seconde rupture intervient avec Lévinas qui se fait à son tour critique de la catégorie heideggérienne de l'être. Ce que recouvre à son tour la question de l'être est le rapport éthique à autrui. Voici très précisément ce que souligne en ce sens Lévinas : « l'ontologie heideggérienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général – même si elle s'oppose à la passion technique issue de l'oubli de l'être caché par l'étant – demeure dans l'obéissance de l'anonyme et mène fatalement à la tyrannie »⁷. Et il précise : « on ne s'interroge pas “sur autrui”, on l'interroge. Il fait toujours face. Si l'ontologie – compréhension, embrassement de l'être – est impossible, ce n'est pas parce que toute définition de l'être suppose la connaissance de l'être comme l'avait dit Pascal que réfute Heidegger dans les premières pages de *Sein und Zeit* ; c'est parce que la compréhension de l'être en général ne peut pas *dominer* la relation avec autrui. Celle-ci commande celle-là »⁸.

7. *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de poche, 1988, p. 38.

8. *Ibidem*, p. 39.

La connaissance de l'amour

Pour Lévinas, le « phénomène » d'autrui résiste totalement à toute réduction ontologique, s'agirait-il même de s'interroger sur le rapport entre la réalité d'autrui, entre cet « étant » qu'il est, et l'être auquel il pourrait donner accès. Cette réduction est illégitime tout simplement parce qu'autrui n'est pas un étant, une chose du monde parmi d'autres. Autrui que je rencontre certes dans le monde échappe d'une certaine façon au monde, il signifie une transcendance, une extériorité par rapport à lui. Enfermer la rencontre avec autrui dans le cadre contraignant de la « différence ontologique » entre l'être et l'étant ne peut donc être recevable.

Cette seconde rupture qu'opère la phénoménologie (rupture donc non plus seulement par rapport à la thématique de l'étant, mais bien aussi par rapport à celle de l'être), Marion en est l'héritier et le prolongateur. À ceci près cependant qu'il opère un déplacement de la question d'autrui vers celle de Dieu. Le problème central devient désormais : l'ontologie, y compris si elle prend la figure heideggérienne de la « différence ontologique », peut-elle ouvrir un accès conceptuel à Dieu ? Ou plus simplement, peut-on légitimement penser Dieu à partir du concept d'« être » ? La réponse de Marion est négative : il faut « libérer « Dieu » de la question de/sur l'être »⁹. Ce qui ne signifie bien évidemment pas que « Dieu n'est pas » ou qu'il « n'existe pas », mais que l'horizon de pensée ouvert par le concept d'« être » est incapable de définir adéquatement Dieu. Ce concept fait en effet courir le risque constant à la pensée de ce que Marion appelle une « seconde idolâtrie », qui redouble l'idolâtrie de l'étant suprême, rencontrée plus haut. Mais la démarche n'est pas seulement négative : à partir de cette fin de non recevoir opposée à l'être pour donner accès à Dieu, il faut s'enquérir d'un nouveau concept qui permette de repenser à nouveaux frais « qui » est Dieu. C'est là le rôle de l'amour : « penser Dieu, donc, hors la différence ontologique, hors la question de l'Être, aussi bien, au risque de l'impensable, indispensable mais indépassable. Quel nom, quel concept et quel signe demeurent pourtant encore praticables ? Un seul sans doute, l'amour, ou comme on voudra dire, tel que saint Jean le propose – “Dieu <est> *agapè*” (1 Jean 4, 8). Pourquoi l'amour ? Parce que ce terme, que Heidegger, comme d'ailleurs toute la métaphysique quoique d'une autre manière, maintient en un rang dérivé et secondaire, reste encore, paradoxalement, assez impensé pour, un jour au moins, libérer la pensée de Dieu de toute idolâtrie »¹⁰.

9. *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 103.

10. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, p. 73.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Laurent Lavaud

Un Dieu impensable ?

« Dieu est amour » : voici l'éclaircie qui libère Dieu de l'idolâtrie de l'être, c'est-à-dire que Dieu ne doit plus passer par les fourches caudines de l'ontologie, il ne doit plus se soumettre aux conditions que lui poserait l'horizon de l'être, pour pouvoir être pensé. Mais précisément, c'est ici le point le plus crucial : peut-on encore écrire que l'on « pense » Dieu, si Dieu échappe à l'horizon même de l'être ? Hors de l'être, semble-t-il, point de pensée. Marion n'ignore pas la difficulté, et il l'assume même avec force : « l'amour ne souffre pas de l'impensable, ni de l'absence de conditions, mais s'en renforce. Car le propre de l'amour consiste en ceci qu'il se donne »¹¹. La donation de l'amour excède par principe toute pensée, elle déborde toute représentation et fait éclater toute tentative de compréhension. Dans le don de l'amour saisi comme don de Dieu, il y a une pure gratuité, qui rend dérisoire toute tentative d'explication, d'assignation à une cause : si Dieu donne, ou plutôt *se* donne, cela ne saurait s'expliquer par le donataire, l'homme qui compte pour rien relativement au donateur, Dieu, ou par un quelconque calcul, comme si l'homme pouvait rembourser d'une façon ou d'une autre le don qui lui est fait. Toute loi de réciprocité s'avère ici dérisoire : le fini ne peut en rien s'acquitter de la dette qu'il a à l'égard de l'infini. Le don de Dieu déborde donc totalement toute raison, il sourd de lui-même, avec une libéralité et une liberté devant laquelle la pensée s'incline, ou plus précisément fait l'expérience de son absence de maîtrise sur ce qui lui advient.

Si Dieu est amour, il faut donc, semble-t-il, se résigner à l'impensable. Mais dans cette défaite, la pensée fait un double gain. L'amour d'abord déjoue radicalement toute constitution idolâtrique du divin : la donation divine interdit à la pensée de figer l'initiative divine dans une représentation circonscrite où la raison projetterait plus sa propre puissance qu'elle n'accueillerait l'excès d'amour qui lui advient. Ensuite, l'amour, s'il ne se laisse pas produire ou engendrer comme un concept maîtrisable par la raison, *donne* pourtant à *penser*. L'enjeu est ici que la pensée doit changer de signe : de puissance productrice de représentation, elle devient lieu d'accueil d'un don qui est plus haut qu'elle, et dont elle doit d'une certaine façon se faire la servante. La solidarité entre l'être et la raison et d'une certaine façon leur complicité conceptuelle se trouvent donc

11. *Ibidem*, p. 73.

La connaissance de l'amour

dépassées au profit de l'attitude d'humilité d'une pensée qui se met à l'écoute du don qui lui est fait.

La réplique de la philosophie spéculative : l'être comme don

Faut-il alors définitivement entériner l'option phénoménologique, qui serait seule capable de donner un sens à l'énoncé « Dieu est amour » ? Peut-être convient-il, avant de procéder à cette ratification, de donner une dernière fois la parole à la partie, sinon adverse, du moins divergente, celle de la pensée spéculative. Voici en effet ce qu'oppose Claude Bruaire, héritier de la philosophie spéculative initiée par Hegel, à la « différence ontologique » heideggerienne, qu'il assimile – non sans une forme de violence interprétative – à l'hénologie plotinienne : « c'est pourquoi comme Plotin, et à notre avis, dans son sillage, Heidegger ferme à la pensée spéculative l'accès à l'être de l'absolu. Simplement « l'être » échappe à tout ce qui comme l'Un est au-dessus de tout l'ordre ontologique. Car, dans les deux présentations de l'inaccessible, l'esprit est inamissible à l'absolu. (...) Une métaphysique négative commande donc, dans les deux cas, le divorce entre métaphysique affirmative et doctrine de l'absolu. L'être qui n'est aucun étant est indiscernable de l'Un qui n'est pas, par identique indétermination absolue »¹². La critique consiste ici à voir dans l'être heideggerien une sorte d'avatar de l'Un plotinien, à savoir aux yeux de Bruaire un principe indéterminé, indiscernable ultimement du vide ou du néant, « absolument irrélatif, éternellement étranger à tout ce qui peut être compris, espéré, attendu, qui n'est pure lumière que pour être l'obscurité invincible, nuit interminable pour l'esprit »¹³. Le refus de Bruaire est parfaitement net : dénier à l'absolu la faculté d'être pensé, lui refuser même toute forme de logique, mène directement à une forme d'athéisme. La distance absolue du principe à *notre* pensée et sa parfaite indétermination reviennent à priver l'absolu de toute vie intérieure, et en définitive, de toute capacité de se communiquer à la mesure de ce qu'est l'homme. La transcendance infinie de l'absolu devrait donc se résoudre ici en une pure et simple absence.

12. *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, p. 104.

13. *Ibidem*, p. 106.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Laurent Lavaud

Tout part précisément pour Bruaire du refus d'accorder à l'absolu aussi bien l'être que l'esprit, puisque selon lui ces deux catégories sont indissolublement solidaires : l'être en son essence la plus réelle *est* esprit, de même que l'esprit est ce qui est au plus haut point. Cette double équivalence peut seule mener à la pensée de l'absolu : c'est en concevant Dieu à la fois comme être et comme pensée, et seulement ainsi, que l'on peut le saisir adéquatement.

On le voit, une telle philosophie semble prendre le contre-pied direct de la voie phénoménologique telle qu'elle a été tracée par Jean-Luc Marion. Pour s'en convaincre, il suffit de reprendre les critiques à front renversé que s'adressent l'une à l'autre les philosophies phénoménologique et spéculative. D'une part, on l'a vu, la phénoménologie reproche à la philosophie spéculative d'asservir la dynamique de l'amour à la contrainte de fer de la nécessité logique. De l'autre, la pensée spéculative voit dans l'entreprise phénoménologique – au moins telle qu'elle a été élaborée par Heidegger – une manière de plonger l'absolu dans la nuit de l'indétermination. Et ce qui vaut à l'encontre de la différence ontologique heideggérienne vaudrait sans doute *a fortiori* pour le pas en arrière que tente la philosophie de Marion par rapport à toute forme d'ontologie. Jamais Bruaire n'accepterait de penser Dieu sans l'être.

Le divorce est-il donc définitivement consommé entre les deux voies, et s'il faut penser l'amour en Dieu, faut-il choisir son camp, soit s'accorder avec une logique qui restitue le mouvement intime de l'amour, mais en s'appuyant sur l'homologie avec le dynamisme propre de la raison, soit marquer le caractère excessif, débordant de l'initiative du don de Dieu par rapport à toute emprise rationnelle ? Il y a, pourtant, un point de rencontre essentiel entre les deux démarches qui, s'il ne permet pas de réelle conciliation, ouvre l'espace d'une confrontation plus profonde. On l'a vu, la philosophie de Marion pense essentiellement l'amour comme don (et toute la philosophie ultérieure à *Dieu sans l'être* approfondira l'analyse phénoménologique de cette idée). Or, la philosophie de l'esprit construite par Bruaire se présente comme une « ontologie », c'est-à-dire comme une pensée de l'être comme don. Et la thématique de l'amour apparaît même chez cet auteur, pourtant peu habitué à faire usage de ce concept, à propos du rôle de l'Esprit Saint dans le don trinitaire : « L'Esprit pur, qui donne d'être, qui brave et surmonte la restitution, qui rend sans que rien lui soit rendu, est absolument oublieux de soi, exempt de gloire propre : l'être qui n'est qu'esprit, inapparent dans son acte souverainement efficace, est kénose spiri-

La connaissance de l'amour

tuelle par don sans retour ni restitution. *Telle est la force ontogénique de l'Amour absolu*¹⁴. » Une telle compréhension de ce que Bruaire appelle la « différence ontologique » de l'Esprit par rapport aux deux autres personnes divines prend appui sur la réciprocité entre le don sans réserve du Père et la parfaite restitution que fait le Fils de ce don. Bruaire pose ainsi la question : « comment comprendre dans l'échange du don de soi et de la restitution absolue à soi, que le don soit sans retour, sans reprise ni retenue ? Comment concevoir ensemble la nécessaire reddition à l'origine et la positivité victorieuse du don, de son absolue effectivité ontogénique ?¹⁵ » L'Esprit est la marque ou la confirmation de l'absolue gratuité du don : le troisième moment de la donation est pure libéralité, pure dépense sans reprise ni restitution. Et c'est là le signe éclatant de l'amour.

De la connaissance de l'amour à l'amour comme connaissance

Il me semblerait donc extrêmement fécond – même si je ne saurais ici n'en esquisser que le projet – d'approfondir ce croisement possible entre la phénoménologie et la philosophie spéculative sur le terrain du don. Pour dessiner le cadre d'un tel croisement, il faut sans doute définir à nouveaux frais la relation qui unit la pensée à l'être, et plus précisément à l'être de l'Absolu, l'être de Dieu.

En premier lieu, l'être en Dieu, ne doit pas être saisi comme une substance close sur elle-même ou comme une essence figée, mais il ne doit pas même être appréhendé comme un horizon anonyme ou neutre, qui « dépersonnaliserait » d'une certaine façon le Dieu du Salut. Ce que manifeste précisément la Révélation biblique est que l'être divin est primordialement ouverture à son autre, effusion de soi, qui ne « retient pas jalousement » sa richesse et sa plénitude ontologique, mais qui est liberté agissante, qui va au devant de la détresse de sa créature. Promouvoir une ontologie du don est sans doute le plus sûr moyen d'échapper à la double idolâtrie que Marion repère d'une part dans la tradition métaphysique et d'autre part dans la « différence ontologique » heideggérienne. Mais encore faut-il que ce don de l'être soit conçu comme échappant à tout calcul, à

14. *Ibidem*, p. 184 (je souligne).

15. *Ibidem*, p. 183.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Laurent Lavaud

toute volonté de puissance, qui ferait du don l'attente usurière d'un contre-don, d'une restitution ou d'une reddition bénéficiaire. C'est la parfaite gratuité du don – ce qui revient à poser solidairement sa parfaite liberté – qui garantit l'échappée hors du jeu de l'idolâtrie et de la puissance auto-glorificatrice de la raison. Peut-être est-ce alors dans cette saisie de l'être comme don et du don comme être, que l'on peut ultimement penser en vérité l'énoncé « Dieu *est* Amour ». L'amour ne serait plus ce qui échappe à l'être, mais il est le mouvement même de l'être, à cette condition près cependant que cet être soit ressaisi comme ouverture d'une donation.

En second lieu, on l'a dit, il est en partie légitime de ranger l'énoncé « Dieu est amour » dans le registre de l'impensable. Il y a bien un excès, un débordement de l'initiative divine par rapport à l'esprit humain, qui ne saurait ni l'anticiper, ni la déduire de sa représentation *a priori* de l'Absolu. Dieu est donc impensable, si l'on entend par pensée le fonctionnement strictement immanent, l'enchaînement purement logique des concepts à partir des données *a priori* de l'esprit humain. Mais peut-être, à la lumière du don de l'être, une nouvelle figure de la pensée ou de la connaissance est-elle susceptible d'émerger. Un texte de Grégoire de Nysse peut ici nous servir de point d'appui. Il s'agit d'une homélie sur le *Cantique des cantiques* : « J'étais dit l'âme comme sur un lit, ayant abandonné le sensible, à l'intérieur des choses invisibles, lorsque je fus enveloppée de Nuit divine, cherchant Celui qui est caché dans la Ténèbre. C'est alors que j'avais l'amour de l'Objet de mon désir. Mais cet Aimé échappait à toute prise de mes raisonnements. Je le cherchais sur ma couche dans les Nuits afin de connaître quelle est son essence, d'où il provient, à quoi il aboutit, en quoi il a son être, mais je ne l'ai pas trouvé. Je l'ai appelé par son nom, mais c'est invoquer l'Anonyme ! Alors j'ai connu que l'immensité de sa Gloire n'a pas de limites¹⁶. » On voit bien comment Grégoire oppose ici ce qui est de l'ordre du « raisonnement » qui n'a pas de prises sur l'être de Dieu, et la « connaissance » de la Gloire infinie de Dieu. Deux modes de pensée, deux manières de se rapporter à l'infinité divine. La première tente de circonscrire ce qu'est Dieu, de déterminer ce qui pourrait le définir, tracer les contours de son essence – mais cette pensée est vouée à la défaite, à l'échec, car d'une certaine

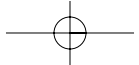
16. GRÉGOIRE de NYSSE, *VI^e Homélie sur le Cantique des cantiques*, P. G. 44, 892 D-893 A.

La connaissance de l'amour

façon, elle n'est pas capable de Dieu. La seconde est une « connaissance » qui ne se rapporte pas à l'essence de Dieu, mais à sa « Gloire ». Il ne s'agit pas ici de la puissance de Dieu ou de sa suprématie ontologique sur toutes les créatures. Ce qui fait la Gloire de Dieu, c'est l'amour, c'est cette ouverture, c'est ce débordement de l'être qui vient au devant de l'homme, et qui attend de lui une réponse aimante.

Or, on le voit de la façon la plus claire dans le texte de Grégoire, la « connaissance » de l'homme face à la Gloire divine, doit elle-même être désignée comme « amour » : « c'est alors que j'avais l'amour de l'Objet de mon désir ». L'amour est non seulement moteur de la recherche, mais il est aussi le mouvement de l'esprit qui seul est adéquat à se laisser envahir par l'infinité du don divin. Que Dieu soit amour, seul l'amour peut le penser, c'est-à-dire en fait le recevoir. La connaissance de l'amour implique l'amour comme connaissance : le mouvement complet qui va de l'esprit absolu à l'esprit fini exige que l'être soit don, c'est-à-dire amour débordant vers son autre, et que l'esprit soit accueil du don, c'est-à-dire amour ouvert à l'autre qui vient à lui. Cette identification de la connaissance et de la charité dans le rapport à la Gloire de Dieu se retrouve dans la forte affirmation de saint Paul dans la *Lettre aux Éphésiens* : « vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (3, 19). L'amour du Christ est en effet la manifestation la plus éclatante de la Gloire divine. Et seul l'esprit qui aime saisit en vérité la profondeur de cette Gloire qui en Christ s'offre à la contemplation de l'homme.

Laurent Lavaud, agrégé de philosophie. Marié, un enfant.



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Anne-Marie PELLETIER

La révélation au risque d'éros

« Il a été manifesté dans la chair. »

1 Timothée, 3, 16

*« Bienheureux celui qui porte à Dieu un amour
pareil à celui que porte à sa bien-aimée un amour
fou. »*

Cité par C. Yannaras

DANS une étude parue en 1936, le suédois A. Nygren thématiseait longuement l'opposition entre deux modalités de l'amour traditionnellement désignées comme *eros* et *agapè*, le premier terme servant à nommer un amour captatif et intéressé, proprement humain, le second un amour oblatif, dépossédé du souci de soi, proprement divin. En fait, Nygren portait là à son extrême le mouvement qui, de longue date, avait tendu à scinder l'amour, à substituer à l'unité de l'amour le duel de deux réalités opposées et concurrentes. Par là même, il accentuait une dévaluation d'éros à laquelle la tradition chrétienne avait incontestablement contribué.

Le mot « amour », on le sait, couvre comme aucun autre, des réalités disparates. Son sens est une nébuleuse. S'il se dit pour nommer la claire et jubilante rencontre de l'homme et de la femme, il sert aussi à passer des marchandises très douteuses. « Amour » peut désigner le contraire de ce qu'est aimer. Les plus grandes violences

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION — Anne-Marie Pelletier

sont souvent l'effet de perversions de l'amour. Et c'est le même mot qui, sans transition, donne la clé de l'acte par lequel Dieu sauve l'humanité sans regarder au coût, et qui s'appelle la Croix. Oscillations très déconcertantes. On comprend la gêne et donc la recherche de distinguos. Le problème est qu'en visant à mettre de l'ordre, de la distinction, et donc un peu de clarté en cette matière, l'on en soit venu à instaurer un véritable « schisme entre éros et agapè », pour parler comme Olivier Clément.

Or, de ce schisme, il n'est plus possible de prendre son parti aujourd'hui aussi facilement que par le passé. C'est même précisément l'entremêlement des deux, soumis aux mêmes tentations et aux mêmes leurre, qui s'impose à notre attention, requiert d'être interrogé et interprété : à hauteur de l'expérience anthropologique, mais aussi à hauteur d'une théologie de l'amour de Dieu, celle-ci se souvenant, à l'occasion, qu'un Pseudo-Denys préférerait éros à agapè pour nommer Dieu, tout comme un Grégoire de Nysse commentant le *Cantique des cantiques*. Plus encore, les Écritures bibliques elles-mêmes viennent brouiller la frontière et rendre intenable le projet de purger l'amour de Dieu de sa dimension érotique, sous prétexte de rejoindre une forme d'agapè qui échapperait aux vicissitudes et aux obscurités du cœur humain. C'est ce « travail » que le texte biblique opère en un tel point névralgique, au croisement de la théologie et de l'anthropologie, que l'on voudrait ici éclairer de quelques réflexions, en se rendant attentif à la dimension « érotique » de la révélation biblique, telle qu'elle se donne à connaître en particulier dans le corpus des textes prophétiques. L'entreprise doit s'attendre à affronter des provocations, comme à chaque fois que le texte biblique passe par les mots et les réalités de la vie humaine pour faire connaître le visage de Dieu. Mais on sait aussi que le mystère de l'Incarnation ne s'ouvre vraiment que pour autant que l'on ne se dissimule pas la part de scandale qu'il peut comporter.

« Je vais découvrir ta nudité devant eux... » (Ézéchiel, 16, 37)

Au cœur du Premier Testament figure la révélation de l'Alliance, qui donne consistance et forme à l'élection d'Israël. Par-delà la référence archéologique aux traités politiques d'alliance, qui ont pu fournir ses appuis au discours biblique, cette notion d'alliance décrit une relation originale, dans la mesure où elle fut à un moment spé-

La révélation au risque d'éros

cifiée par son rapprochement avec l'expérience conjugale comme pacte d'amour. Des objections sérieuses auraient pu faire barrage à semblable interprétation qui risquait de placer la foi d'Israël dans un dangereux voisinage avec un monde ambiant païen, où sacré et érotisme étaient en échanges multiples et constants. Pourtant, il semble bien que cette compréhension de l'Alliance se fasse jour dès le VIII^e siècle, avec le livre d'oracles du prophète Osée¹. Dieu se fait connaître comme époux d'un peuple épouse, en constituant la vie conjugale du prophète lui-même en signe du message que celui-ci reçoit mission de transmettre : ce que l'on désigne ordinairement en parlant de métaphore conjugale ou nuptiale, usant ainsi d'un vocabulaire qui atténue le caractère scabreux de l'ordre que reçoit Osée de prendre pour femme la prostituée Gomer.

À partir de là, on doit bien convenir que ce sont des mots et des images relevant de l'érotique qui servent à orchestrer la thématique conjugale de l'Alliance. Comment en serait-il autrement ? La conjugalité ne peut se tenir à distance des corps. De même aussi, et de manière plus périlleuse, celle-ci ne peut-elle échapper aux dispositions qui, en chaque société, régulent la sphère matrimoniale, y distribuent le pouvoir, portent signification du corps de l'un et de l'autre, autorisent ou interdisent selon des protocoles qui, depuis *Genèse* 3, substituent à la réciprocité une hiérarchie dont les femmes ne sont généralement pas bénéficiaires. Mais il en est pourtant ainsi : en étant révélé comme celui d'un époux, le visage de YHWH est nécessairement inscrit dans ce champ de la vie humaine très surdéterminé d'imaginaire et de culture, pour le meilleur comme pour le pire.

Les lecteurs du chapitre 16 du *Livre d'Ézéchiel* pressentent cela depuis longtemps. Il est difficile en effet d'éluder la brutalité de ce texte qui reparcourt l'histoire de Jérusalem, histoire des infidélités du peuple, en la métaphorisant par la tumultueuse histoire d'un couple. La femme, qui fut à ses débuts une enfant abandonnée et misérable (« À ta naissance, au jour où tu es née, on ne t'a pas coupé le cordon, tu n'as pas été lavée dans l'eau pour être purifiée... », *Ézéchiel* 16, 4), est décrite recueillie par un homme, figure du Dieu d'Israël (« Passant près de toi, je t'ai vue te débattre dans ton sang ;

1. Le débat concernant la datation de tout ou parties des livres bibliques bat son plein aujourd'hui. Cette datation de la première partie du livre d'*Osée* a cependant pour elle de bons arguments.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION — Anne-Marie Pelletier

je t'ai dit, alors que tu étais dans ton sang : "Vis !" ... », *Ézéchiel* 16, 6), qui en fera sa femme puis, découvrant ses multiples amants et l'histoire de ses infidélités, la châtiéra dans un déchaînement extrême de jalousie et de fureur.

Certes, l'oracle porte d'un bout à l'autre les traces d'une rhétorique de l'excès, qui lui donne une tonalité quasiment fantastique, et qui soustrait constamment la lecture à une interprétation simplement réaliste. Cela vaut de la description, insolite à force de détails, des parures – vêtements brodés, bracelets, colliers, anneaux, boucles, diadème – dont le mari couvre la femme (*Ézéchiel* 16, 10-13). Cela vaut plus encore de l'énumération des prostitutions de celle-ci, dont le texte multiplie le récit de façon frénétique : « À l'entrée de chaque chemin... tu t'es offerte à tout passant ; tu as multiplié tes débauches. Tu t'es prostituée aux fils de l'Égypte, tes voisins au grand corps ; ainsi tu as multiplié tes débauches au point de m'offenser (...). Insatiable, tu t'es prostituée aux fils d'Assour, faute d'être rassasiée ; tu t'es prostituée à eux et tu ne fus pas davantage rassasiée. Alors tu as multiplié tes débauches dans un pays de marchands, en Chaldée ; même avec ceux-là tu ne fus pas davantage rassasiée » (*Ézéchiel* 16, 25-26, 28, 29). L'inflation du récit, les noms que portent les amants, et qui sont ceux de peuples dont les cultes idolâtres et les alliances politiques ont tenté Israël, tout cela manifeste à l'évidence que le texte doit être entendu comme réquisitoire contre l'infidélité spirituelle, communément désignée ici du nom de « prostitution ».

Pourtant, ce constat ne devrait pas laisser le lecteur en paix et le faire échapper à la stupeur de voir ces versets charrier tant de violence haineuse, user de mots d'une crudité extrême, que nos traductions s'efforcent de contenir tant bien que mal. L'insoutenable – si proche d'une horreur quotidienne tristement attestée – est atteint dans les descriptions détaillées, complaisantes, des châtiments que l'époux bafoué réserve à la femme. Ceux-ci trouvent leur paroxysme dans la dénudation et l'humiliation du corps féminin, lorsque l'époux-YHWH annonce : « Parce que ton sexe a été découvert et que ta nudité a été dévoilée, au cours de tes débauches avec tes amants et toutes tes idoles abominables, à cause du sang de tes fils que tu leur as livrés, eh bien, je vais rassembler tous les amants auxquels tu as plu, tous ceux que tu as aimés, outre ceux que tu as haïs ; je les rassemblerai contre toi de partout, je dévoilerai devant eux ta nudité ; ils verront toute ta nudité. Je t'appliquerai le châtiment des

La révélation au risque d'éros

femmes adultères et de celles qui répandent le sang ; je te mettrai en sang par ma fureur et ma jalousie... » (*Ézéchiel* 16, 36-38). Cette thématique de l'humiliation physique en réponse à une faute stigmatisée en termes sexuels revient au chapitre 23 du même *Livre d'Ézéchiel*, qui instruit cette fois en diptyque le procès de Jérusalem et celui de Samarie. Même tonalité du discours qui incrimine, par exemple en référence à l'Égypte (« Elle montra sa sensualité avec leurs débauchés : leur chair est une chair d'âne, leur membre un membre de cheval » *Ézéchiel* 23, 20). Même spectacle, ici par deux fois (versets 10 et 29), d'un corps féminin dévêtu, exposé aux regards publics avant d'être châtié de mort.

Le coût d'une métaphore

On ne s'étonnera pas trop que, relisant aujourd'hui ces textes, des femmes, exégètes, réagissent plus que ne l'avaient fait, et ne le font leurs commentateurs masculins. Car il n'est pas nécessaire de s'inscrire dans le combat d'un féminisme radical pour reconnaître en ces versets un glissement de l'érotique vers ce qu'il faut bien appeler le pornographique². Entendons qu'il y a une pornographie là où le corps est humilié, déshonoré, soumis à un voyeurisme qui le dégrade en objet sexuel. Il y a une pornographie, là où l'intime est violé et la personne anéantie, par l'image aussi bien que par le discours. Or, on ne peut nier que les oracles du livre d'Ézéchiel, que l'on vient de citer, soient concernés par cette sombre réalité³. D'autres textes de la littérature prophétique, du reste, parlent le même langage, quand il

2. Constat développé sous diverses signatures féminines, voir Linda DAY, « Rhetoric and domestic violence in *Ézéchiel* 16 », *Biblical Interpretation*, 8, 3, 2000. Athalya BRENNER, « Pornoprophetics revisited : Some additional reflections, *Journal for the Study of the Old Testament*, 70, 1996, pp. 63-86.

3. On en jugera mieux en confrontant la version de la TOB donnée plus haut des versets d'*Ézéchiel* 16 à la traduction de la Bible de Bayard qui, ici, restitue avec plus de franchise le texte source : « À l'entrée de chaque chemin (...) tu écarter les jambes à tout venant, tu ne cesses de faire la putain. Tu te prostitues avec les fils d'Égypte, tes voisins bien membrés, tu ne cesses de faire la putain pour m'offenser (...). Tu fais la putain insatiable avec les fils d'Assur, tu fais la putain sans jamais être assouvie. Tu ne cesses de faire la putain au pays de Canaan, jusqu'en Chaldée, là encore sans jamais être assouvie » (*Ézéchiel* 16, 25-26, 28-29).

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION — Anne-Marie Pelletier

s'agit de dénoncer le péché et l'infidélité⁴. Et il ne sert à rien d'objecter que la conversion métaphorique du sens évite au lecteur de trop s'attarder sur ces versets. Car l'opération a précisément pour inconvénient de masquer le fait qu'une métaphore porte du sens à hauteur de ce qu'elle vise et désigne, mais non moins à travers la réalité qui sert de médiation à cette désignation. Enseigner que YHWH est l'Unique, lié d'amour à un peuple dont il vit l'infidélité avec la même souffrance qu'un homme trahi par sa femme, en mettant en scène un jaloux qui ne contient plus son désir de vengeance, ne pourra jamais passer pour une pédagogie sans péril. Parce que Dieu est le même hier et aujourd'hui, l'amour qui s'exprime ici est certainement celui-là même que saint Paul montrera engagé dans le scandale de la croix aux chapitres 1 et 2 de la *Lettre aux Corinthiens*, mais il est certain que la brutalité de la parole prophétique freine ici une certaine propension à parler trop facilement et trop platement de l'amour de Dieu.

On ne doutera pas, en tout cas, qu'en ces textes où la résonance conjugale de l'Alliance s'explicite, où le Dieu des Écritures enseigne qu'il porte à son peuple un amour ardent, vulnérable à l'indifférence de l'homme, nous soyons très loin de la spiritualisation idéale volontiers associée à agapè. Nous sommes au contraire immergés dans l'expérience d'une conjugalité travaillée des passions humaines, et tout autant des préjugés des sociétés. Il est donc impossible de ne pas mesurer le coût, en ces mêmes textes, de l'usage de la métaphore conjugale ou, pour mieux dire, de la thématique érotique. Coût qui est double. Il concerne, à l'évidence, le féminin, rabattu sur l'imaginaire fantasmatique, masculin, d'une femme sexuellement insatiable et irrémédiablement infidèle. Il concerne parallèlement le visage de Dieu, largement projeté ici d'un ordre social où l'adultère est pensé spontanément comme trahison féminine, tandis que l'homme est campé en garant d'un ordre qui lui donne pouvoir discrétionnaire, jusqu'à la mort incluse, sur le corps et la vie d'une femme.

Double défiguration en somme, résultant – ainsi pourra-t-on argumenter – d'une projection : le texte biblique s'écrit en plaquant, sur Dieu et sur l'histoire du peuple, un ordre et un imaginaire qui structurent la relation entre les sexes en Israël, lorsque ces oracles

4. Voir ainsi *Osée* 2, 11-12, ou *Jérémie* 2, 23-24, et encore 13, 22, mais aussi l'oracle sur les femmes de Jérusalem en *Isaïe* 3, 16-24.

La révélation au risque d'éros

sont rédigés. Cela étant, le lecteur familier de la Bible est entraîné à reconnaître que les textes les plus embarrassants n'y sont pas les moins signifiants. Il sait aussi que défiguration et révélation n'y sont pas incompatibles. D'ailleurs, à proximité de mots qui relèveraient de cette logique projective, s'en trouvent d'autres pour souligner l'incomparabilité d'un Dieu, qui précisément n'est pas, et n'agit pas comme l'homme. Ainsi, dans le *Livre d'Osée* lui-même : « ...car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis saint, et je ne viendrai pas avec fureur » (*Osée* 11, 9). Tout cela suggère la nécessité de ne pas s'arrêter définitivement à cette première opacité de la référence anthropologique. Les textes que l'on a interrogés revendiquent plus que ce que leur accorde une interprétation socioculturelle. C'est dire qu'ils ne sont correctement lus que lorsque l'on a commencé à identifier ce qu'ils disent, et que ni les sociétés, ni le cœur de l'homme ne sauraient imaginer.

Il fallait que les Écritures passent par ces mots

Pour mesurer combien « l'homme et la femme » importent à la révélation biblique, il faut commencer par rappeler que l'Ancien Testament met en œuvre un symbolisme varié qui accueille bien d'autres images. Ainsi, les mêmes livres prophétiques connaissent-ils Dieu comme maître ou comme roi (*Isaïe* 33, 22) ; ils le nomment berger (*Jérémie* 31, 10) ou encore vigneron (*Isaïe* 27, 3). En contrepartie, le peuple est connu comme sujet de cette autorité royale ; il est le troupeau sur lequel veille le berger divin ou bien la vigne, objet d'un soin jaloux. On remarque que, dans tous ces cas, la métaphore dit la sollicitude de Dieu avec des nuances variées, mais qu'elle le fait en signifiant une asymétrie fondamentale, qui est au principe de la création, mais qui est également une caractéristique de l'Alliance. C'est pourquoi, dans celles de ces images qui autorisent l'idée d'un échange de parole, celui-ci demeure résolument dissymétrique : entre maître et sujet, la parole ne saurait se prendre à l'identique.

Or, c'est précisément sur fond d'un tel symbolisme que l'originalité de la métaphore érotique se manifeste et qu'il est visible qu'elle ne fait pas nombre avec les autres. Dans des pages qu'il consacre au « symbolisme conjugal dans l'Ancien Testament », André Neher remarque en ce sens que « la métaphore conjugale a,

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION — Anne-Marie Pelletier

sur tous les autres symboles de l'alliance, l'avantage de dégager un lieu où le Divin et l'humain non seulement dépendent l'un de l'autre, mais se rencontrent»⁵. Car, ajoute-t-il, cette rencontre trouve son point de vérité dans la rencontre charnelle où «chacun dispose du même pouvoir d'amour». Ainsi donc le passage par la référence érotique a-t-il capacité de signifier ce que nous appelons une «parité», étrangère aux autres images. On pourra s'en étonner après l'analyse précédente. Pourtant, on ne peut oublier que, là où la relation amoureuse déploie sa vérité, en-deçà de ses surdéterminations culturelles et de ses régulations sociales, là où elle jaillit dans sa fraîcheur native comme rencontre de deux désirs et de deux émerveillements, sa logique est bien foncièrement paritaire. L'amour, en sa justesse, a pour principe la réciprocité, qui dit le contraire de la possession et de l'aliénation. Cela se lit de façon unique dans le texte du *Cantique des cantiques*, tout intérieur précisément au registre d'éros, et qui exprime justement la perfection d'une réciprocité amoureuse. «Une amoureuse aimée»⁶ y prononce des mots qui deviennent ceux-là mêmes du bien-aimé chantant sa présence. Que l'amour se moque de toute hiérarchie est indiqué par le caractère rigoureusement paritaire des paroles échangées, au point que l'édition du texte hésite dans la répartition des répliques. À l'interminable expérience des défigurations de l'amour, le *Cantique* oppose la certitude que le jardin de la création campé au chapitre 2 de la *Genèse* représente bien la promesse accessible d'une véritable rencontre de l'homme et de la femme. Simultanément, et puisqu'il faut ajouter que, en Israël, «un peuple se vit comme la Sulamite, l'élue de Dieu», on mesure l'importance de ce qui est ainsi révélé : vérité imprévisible et confondante, puisque ce peuple – et à travers lui, plus tard, l'humanité – découvre qu'il est en présence de Dieu, et pour Dieu, comme la bien-aimée dont le bien-aimé recherche la beauté et célèbre les grâces. En ce livre, tout est oublié des fureurs vengeresses dont l'expérience de l'infidélité attirait la mention dans les oracles qui nous arrêtaient plus haut. Quelque chose s'exprime en énigme qui ira jusqu'à ce que saint Paul désignera un jour en parlant de Christ-Église.

5. A. NEHER, «Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament», *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1954, pp. 30-49.

6. C'est ainsi que Julia KRISTEVA nomme la Sulamite dans *Histoires d'amour*, Éd. Denoël, 1983, pp. 97-98.

La révélation au risque d'éros

Toujours sous l'inspiration d'André. Neher, on remarquera que cette même thématique érotique comprise comme conjugalité éclaire un autre aspect essentiel de l'amour du Dieu de l'Alliance. Car cette conjugalité, en effet, ne va pas sans le temps. Ce qui se joue entre l'homme et la femme les implique, l'un et l'autre, comme êtres sexués, parlant et inscrits dans la durée du temps. C'est pourquoi des réalités comme la croissance, la maturation trouvent ici leur pertinence, de même que la présence et l'absence, mais également la fidélité, et donc son contraire, et par conséquent aussi le pardon. Dans la mesure même où elle est autre chose que la flambée d'une passion au service d'elle-même, une alliance est nécessairement une histoire, avec ses aléas, ses moments, parfois ses départs et ses retours. Dès lors que la relation entre Dieu et l'humanité puise ses mots dans cette référence, elle se colore des caractéristiques de cette expérience anthropologique. Ainsi, connaître le Dieu des Écritures ne sera jamais l'identifier à travers des abstractions, l'énoncé d'une loi resplendissant de son intemporalité ou même le don d'un Nom figé dans l'éternel. L'amour de Dieu est ici reconnu à travers sa présence à l'histoire d'un peuple que bousculent tous les drames de l'histoire publique et de l'histoire intime des cœurs. Il est l'expérience d'une fidélité qui ne met aucune condition et qui ne déserte aucune situation humaine.

À la pointe du discours érotique de l'Alliance, on voit donc à quel inouï aborde la connaissance de Dieu : inouï d'une fidélité indéfectible, inouï d'une parité qui a allure de folie. Ceci invite à garder toute sa complexité à un tel discours : à entendre effectivement les accents provocants et problématiques qu'introduit cet accrochage anthropologique, à filer jusqu'au bout la thématique, là où elle débouche sur l'annonce d'une relation simultanément refaite entre l'homme et la femme, entre Dieu et Israël, et de là, entre Dieu et les nations. Refaite « dans la justice et dans le droit, dans l'amour et la fidélité », selon les mots du *Livre d'Osée* qui enchaînent curieusement du châtement d'une épouse sur l'annonce que celle-ci aimera d'un amour de fiançailles, donc jailli du cœur, sans nulle contrainte ou justification sociale.

C'est aussi en ce point qu'un retour sur les textes projetant sur Dieu une conjugalité de domination et de violence, tels qu'on les évoquait en ouverture, peut livrer un surcroît de sens. On vient de voir qu'il fallait que la révélation passe par l'expérience d'éros pour que soit accessible la réalité d'un lien d'amour dans l'Alliance qui

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION — Anne-Marie Pelletier

ait la vérité de notre chair et qui outrepassé, en même temps, toute vérité prévisible sur Dieu. Mais, on le sait, le Dieu de l'Alliance assume le tout des réalités humaines au sein desquelles il se dit. C'est pourquoi il fallait, d'une nécessité certainement tout aussi forte, même si elle est très déroutante, que ce chemin soit parcouru, pour que soit touché ce qui, en cette expérience humaine de l'amour, a présentement souvent figure de malheur. Autrement dit, il fallait que Dieu visite cette violence pour que l'homme et la femme en reçoivent un jour la délivrance. Relisant le récit du sacrifice d'Abraham en *Genèse 22*, où l'idée d'un Dieu qui exigerait la mort d'un fils fait aussi côtoyer les abîmes, Paul Beauchamp met dans la bouche de Dieu précisément cette pensée : « C'est toi qui m'as fait cette image cruelle, mais je suis venu l'habiter parce que je ne pouvais pas t'en délivrer autrement »⁷. Ne s'agirait-il pas de la même logique kénotique et salvifique dans ces textes qui nous paraissent, à juste titre, si périlleux pour les femmes, et le sont si évidemment aussi pour Dieu ? Dans la fureur qui porte les mots d'*Ézéchiel 16*, tout comme dans la livraison silencieuse du Golgotha, un même amour est donné à reconnaître qui, autrement ici et là, mais également ici et là, souffre la violence d'une défiguration, prix de la rencontre de Dieu et de l'humanité. Deux manières de manifester qu'« il a été fait péché pour nous » (2 *Corinthiens 5*, 21).

Chair épiphanique

Dans ces conditions, doit-on encore comprendre la thématique conjugale comme une réalité du monde qui fournirait le secours d'une simple métaphore à la révélation d'un amour qui, lui, serait d'ailleurs ? Ainsi pense, en particulier, la lecture qui traite le *Cantique des cantiques* comme une allégorie. Mais, on le sent bien, ce dont il s'agit dans cette célébration vibrante, où corps et âme sont engagés, concerne aussi le lieu de rencontre de Dieu et de l'humanité. Car les choses de Dieu ne se disent pas à distance de la chair où l'histoire de l'homme et de la femme, de l'un avec l'autre, prend corps. Elles portent au contraire en elles – dans un clair obscur propre au temps

7. Paul BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 31.

La révélation au risque d'éros

présent – le secret d'où elles jaillissent, la marque d'un amour qui n'est autre que le mystère des Trois, périchorèse divine, entrelacement éternel de vie pour l'autre, et par l'autre. C'est pourquoi, interrogeant la figure du messie dans les Écritures, Philippe Lefebvre peut définir ces dernières comme « une histoire de la chair avec Dieu », identifiant le messie d'Israël précisément comme une « chair qui s'est habituée à vivre avec Dieu » et qui, par là, devient « l'épiphanie du cœur de Dieu »⁸. C'est pourquoi également Jean-Paul II a pu oser les mots de « liturgie des corps », tandis qu'il sollicitait le *Cantique des cantiques* pour approfondir, non pas d'abord la relation du Christ et de l'Église, souci exclusif de l'exégèse traditionnelle du livre, mais le sens de l'amour conjugal et de ses expressions⁹.

C'est donc bien se couper de cette vérité de la chair et de l'amour, que d'instaurer la guerre, ou même seulement le soupçon, entre éros et agapè. Agapè est « éros sauvé »¹⁰, mais c'est toujours éros, secret de la vie comme conjugalité universelle, qui affirme, loin des leurres de l'égoïsme, la puissance d'une abnégation dont le dévoilement culmine dans le mystère de l'incarnation et de la rédemption. Alors aussi, dans le geste « érotique » qui consent à s'exposer à l'autre parce que l'on veut qu'il vive, la nudité n'a plus rien à voir avec l'humiliation et la honte, ressort de la violence que les humains s'infligent les uns aux autres. Elle devient le signe le plus radical d'un amour désarmé, qui renonce à toute protection, parce qu'il n'a plus cure de lui-même et que seul l'autre importe infiniment. Amour érotique, donc kénotique, explique Christos Yannaras du sein de la tradition de l'Orient chrétien¹¹. Celui de « Jésus enfant nu dans la crèche, dénudé dans le fleuve, recevant le baptême comme un serviteur, suspendu à l'arbre de la croix, nu, comme un malfaiteur »¹², Jésus manifestant par là l'amour dont il aime les siens. Celui qui

8. Philippe LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, « Lectio divina » 196, Paris, Éd. du Cerf, 2004, pp. 27 et 455.

9. Voir. JEAN-PAUL II, *Le corps, le cœur et l'esprit*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

10. Ces mots renvoient à Jean BASTAIRE, *Éros sauvé, Le jeu de l'ascèse et de l'amour*, Desclée-essai, 1990.

11. Christos YANNARAS, *Variations sur le Cantique des cantiques*, Traduction française Desclée de Brouwer, 1992.

12. Citation de C. Yannaras, *op. cit.*

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION — Anne-Marie Pelletier

commencera à reconnaître pareil amour entrera lui-même dans la danse, périchorèse d'un double amour, où Dieu aussi bien que l'homme peut recevoir le titre d'« amoureux fou », accomplissement de l'Alliance où l'amour revient de si loin.

Anne-Marie Pelletier, mariée, trois enfants, universitaire, professeur de lettres, a enseigné la linguistique générale, puis la littérature comparée, notamment à l'Université de Paris-X. Enseigne actuellement à l'École cathédrale de Paris, ainsi qu'à l'École pratique des hautes Études. A publié, en 1989, dans les *Analecta Biblica* à Rome : « Lectures du *Cantique des cantiques*, De l'énigme du sens aux figures du lecteur. » « Le christianisme et les femmes » (Éd. du Cerf, 2001). « D'âge en âge les Écritures, la Bible et l'herméneutique moderne » (Lessius, 2004).

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-octobre 2005

Franz JUNG

Le Cantique des cantiques et sa signification

« La saison vient des gais refrains »

(Cantique, 2, 12)

L'Église est l'épouse du Christ (Lumen Gentium, 7)

La métaphore de l'époux et de l'épouse comme source de renouveau spirituel de l'Église

Actuellement sont publiés de nombreux textes de vulgarisation portant sur le renouveau diocésain. La plupart des thèses nous sont déjà familières et nous nous contenterons d'y jeter un coup d'œil rapide, surtout si les propositions ne touchent que des questions d'organisation et de restructuration. Par contre on regardera attentivement les réflexions pastorales que vient de publier en janvier dernier l'évêque de Trêves, monseigneur Reinhard Marx. À propos du thème du renouveau spirituel, on trouve un renvoi à *Lumen Gentium* 7 : « L'Église est épouse du Christ » et l'évêque de Trêves en tire la conclusion suivante : « Un renouveau spirituel sous ce signe de l'Église comme épouse exige d'abord de renoncer à l'activisme qui consiste à vouloir sans cesse nous organiser. » Car nous avons devant nous quelqu'un qui nous aime, qui veut nous combler et nous nourrir. Il faut d'abord se rendre compte de l'amour de Dieu, entrer dans son intimité. Avant de répondre en tant qu'épouse, nous sommes d'abord invités à recevoir. Nous pouvons, dans la foi, accepter les dons de Dieu et l'accueillir lui-même comme don.

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Franz Jung

Parmi tant d'images que nous offre la tradition pour approfondir le mystère de l'Église (*Lumen Gentium* 6), monseigneur Marx choisit l'image de l'épouse et de l'époux pour nous inciter au renouveau spirituel de l'Église. Ainsi il rejoint une tradition séculaire qui malheureusement a presque disparu depuis le XIX^e siècle. Il est devenu très rare de nos jours d'utiliser l'image de l'épouse et de l'époux pour décrire la relation du Christ avec l'Église. Conséquence de la transformation profonde des relations entre les deux sexes et de la crise du couple dans notre société certes, mais aussi de la manière nouvelle de concevoir la réalité de l'Église et de définir la relation du chrétien à l'Église

Mais avant de nous interroger sur la dynamique que l'image de l'épouse et de l'époux peut exercer sur le renouveau spirituel, interrogeons d'abord l'Écriture sainte et la tradition de l'Église pour approfondir le sens de cette métaphore. Concentrons-nous sur le *Cantique des cantiques* de Salomon. Aucun autre texte de l'Écriture n'a été autant cité dans la tradition de la spiritualité pour développer et faire fructifier spirituellement la métaphore de l'épouse.

Je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé
(Osée 2, 22)

La métaphore de l'épouse dans l'Ancien Testament

Le grand miracle de l'Ancien Testament est l'élection d'Israël par Yahvé. Dieu se lie à ce peuple en toute liberté et sans raison, par amour. Aussi petit et insignifiant soit-il, Dieu l'aime et s'est épris de lui. Il lui donne sa fidélité inébranlable et s'attend à la même fidélité en retour. Israël doit lui appartenir entièrement et ainsi devenir son peuple saint (*Deutéronome* 7, 6-11). À quel point Dieu veille jalousement à l'amour d'Israël, c'est le premier des dix commandements qui le montre le mieux. Israël ne doit pas avoir d'autres dieux que Yahvé (*Exode* 20, 3-6). L'histoire d'amour entre Dieu et son peuple est décrite bien des fois, surtout dans les textes prophétiques, par l'image du couple nuptial. Tant qu'Israël se révèle dans sa fidélité à Dieu comme épouse, elle est pleine de beauté, mais quand elle s'éloigne de Dieu et lui est infidèle, elle est accusée de prostitution. Ceci est montré de la manière la plus impressionnante, la plus propre à choquer dans l'action symbolique du prophète Osée à qui Dieu ordonne d'épouser une prostituée et d'engendrer avec elle des enfants de prostitution afin qu'Israël prenne conscience de son adultère (*Osée* 1-2). Non moins énergiques sont les plaintes

————— *Le Cantique des cantiques et sa signification*

d'un Jérémie (2, 1-3 ; 3, 1-5) ou d'un Ézéchiel (16-15 *ss*), qui dans leur description imagée vont jusqu'à la limite du supportable. Mais autant ce jugement sur l'adultère d'Israël est dur, autant les images qui servent à décrire le salut eschatologique sont, elles, merveilleuses et pleines de tendresse. Joie et jubilation indescriptible règnent à Sion, et puisque dans l'Ancien Testament la ville est souvent personnifiée, le prophète Isaïe peut chanter que Dieu se réjouit de sa ville comme un époux se réjouit de son épouse (*Isaïe*, 2, 13), thème rencontré sporadiquement dans les écrits prophétiques, on va le voir se déployer sous sa forme la plus pure dans le *Cantique des cantiques*. Cela pourrait étonner le lecteur non averti, car bien que l'aimée dans le *Cantique* soit appelée «sœur épouse» rien dans le texte n'annonce un mariage. Et, plus grave, on ne trouve nulle part de renvoi à Dieu : il n'est même pas mentionné (Le verset 8, 6 du *Cantique* : «Les traits sont des traits de feu / Une flamme de Yahvé») constitue une exception ; cependant cet élément qui évoque Dieu ne semble servir qu'à introduire dans l'immensité de l'amour, sans impliquer une évocation directe de Dieu). Ce qui chez les prophètes était présenté comme une comparaison se révèle dans l'explication du *Cantique* comme pure interprétation, même si elle était fondée sur la tradition bien établie de la métaphore de l'épouse. Il allait de soi que le *Cantique* faisait partie intégrante des Écritures, mais le doute s'empara des esprits lorsqu'on commença à se demander si cette interprétation correspondait véritablement au contenu de ce *Cantique de tous les cantiques*.

Tu es toute belle ma bien-aimée, et sans tache aucune !
(*Cantique 4, 7*)

Pour l'interprétation correcte du *Cantique des cantiques* et sa position dans le canon hébraïque

Dans le canon hébraïque, le *Cantique* fait partie des *Ketubim*, des écrits sapientiaux et poétiques. Sa place parmi ces livres n'a changé qu'une seule fois au cours de l'histoire. Seuls les Massorètes vont l'intégrer aux Megillot, c'est-à-dire aux cinq rouleaux (*Ruth*, le *Cantique*, l'*Ecclésiaste*, les *Lamentations* et le *Livre d'Esther*) qui, jusqu'à nos jours, seront lus pendant les grandes fêtes du judaïsme. Le choix du *Cantique* pour ce canon se fonde d'une part sur son attribution à Salomon comme auteur, et d'autre part sur son interprétation allégorique pour décrire la relation entre Yahvé et Israël. L'un se déduit d'ailleurs de l'autre puisqu'on était convaincu que

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Franz Jung

seule l'inspiration du poète Salomon l'avait rendu capable de donner une forme poétique à l'histoire sainte de la relation amoureuse entre Yahvé et Israël.

Vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ et au début du second, des doutes s'élèvent dans le judaïsme rabbinique sur le bien fondé de l'interprétation du *Cantique*, doutes explicitement écartés par la décision que seule une exégèse allégorique était acceptable. Du coup, toute interprétation profane fut exclue. C'est le rabbi Aqiba qui affirma, dans une défense célèbre, la sainteté du texte et son caractère intouchable. Quatre œuvres de la tradition littéraire Juive témoignent en faveur de la lecture allégorique du *Cantique* : trois Midraschim parmi lesquels il faut citer particulièrement le grand Midrash sur le *Cantique des cantiques* et le targum sur le *Cantique*.

Le grand Midrash interprète les vers du *Cantique* comme l'accomplissement des pratiques religieuses et les met en relation avec des institutions du judaïsme comme lieux de rencontre avec Dieu. En complément à cette lecture qui sert d'introduction et d'approfondissement à la pratique religieuse, le targum sur le *Cantique* développe à sa suite une interprétation historique.

Dans cette perspective, les vers du *Cantique* peuvent être compris comme l'évocation de l'histoire du salut, en particulier de l'exode. La libération d'Israël de l'Égypte, la loi donnée sur le mont Sinaï et les longs efforts de Yahvé pour gagner l'affection du peuple élu sont l'expression de l'amour de Dieu pour son peuple. L'histoire du salut devient ainsi une histoire d'amour. Ce n'est pas pour rien que le *Cantique* jouit dans le judaïsme d'une place de premier choix. Ne contient-il pas un double chant de louange, celui du créateur et sauveur et celui du peuple lui-même qui se dit heureux d'avoir trouvé un tel seigneur ? C'est ce que dit, à juste titre Rabbi Jehuda : « Puisqu'il est révélé pour la gloire d'Israël. »

Je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ (2 Corinthiens 11, 2)

La métaphore de l'épouse dans le Nouveau Testament comme fondement de l'interprétation chrétienne du *Cantique*

La métaphore nuptiale n'est pas étrangère au Nouveau Testament et ses nombreuses références peuvent légitimer une exégèse chré-

Le Cantique des cantiques et sa signification

tienne du *Cantique*. C'est d'abord Jésus lui-même qui se désigne comme l'époux dans la dispute sur la bonne pratique du jeûne (*Matthieu 9*, 15). Par là, Jésus souligne très clairement son rôle messianique puisqu'il assume le rôle de Yahvé. Dans sa personne, l'alliance eschatologique est offerte à Israël. C'est en lui que Dieu veut sceller définitivement son alliance avec Israël. Cette image est reprise et développée dans les paraboles de Jésus où l'on ne saurait écarter une menace sous-entendue. Dans la parabole des vierges folles, Jésus attire notre attention sur le risque de rater l'arrivée de l'époux et par là d'être exclu pour toujours de la salle des noces (*Matthieu 25*, 1-13). De la même manière, la parabole du festin nuptial (*Matthieu 22*, 1-14) montre le refus d'Israël d'accepter l'invitation du grand roi aux noces de son fils. Si Israël néglige cette offre d'alliance, il doit s'attendre à ce que d'autres prennent la place que Dieu lui avait réservée. Dans l'*Évangile* de Jean, ce n'est sans doute pas un hasard si Jésus accomplit son premier miracle lors des noces de Cana (*Jean 2*, 1-12) au cours desquelles il change de rôle, dans cette perspective johannique, et devient l'hôte après avoir été l'invité. Par contre, le nom d'époux lui est donné seulement par Jean-Baptiste lorsque celui-ci se tient à côté de Jésus comme « ami de l'époux » car « qui a l'épouse est l'époux » (*Jean 3*, 29). En Jésus-Christ, la parole de Dieu a pris chair. En lui, Dieu dit « oui » à Israël si celui-ci est prêt à reconnaître dans cet homme le messie et son sauveur.

Saint Paul utilise souvent l'image du mariage : dans sa première *Lettre aux Corinthiens* (6, 16-17) il l'applique à chacun individuellement et montre que la fornication est en complète contradiction avec la foi qui signifie être uni au Christ, n'être avec lui qu'un seul esprit. Dans sa deuxième *Lettre*, par contre, où il exhorte les Corinthiens à la fidélité, il donne à l'image du mariage une dimension collective lorsqu'il veut unir au Christ la communauté des croyants comme une vierge pure et unique. Adoptant un point de vue éthique, le rédacteur de la *Lettre aux Ephésiens* renvoie à *Genèse 2*, 24. L'amour conjugal qui unit l'homme et la femme dans une seule chair est rapporté à la relation du Christ et de l'Église, l'Église qui est le corps du Christ. Il en découle bien des conséquences en ce qui concerne le rapport mutuel et attentionné entre les époux.

Le dernier livre de la Bible, l'*Apocalypse* de Jean, se situe entièrement dans la tradition prophétique. Elle use de la personnification des villes, sous des figures féminines selon l'usage de l'Ancien Testament. Caractériser les femmes comme épouses ou prostituées

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION ————— Franz Jung

marque la relation à Dieu et devient l'expression de la fidélité ou de l'infidélité envers Dieu. Ainsi Jean décrit le combat eschatologique du salut comme le combat de la prostituée Babylone, personnification de Rome, contre l'épouse pure, la Jérusalem céleste. Tandis que la ville condamnée connaît la ruine, la terre est préparée pour accueillir la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel. Épouse pure, la Jérusalem céleste n'appartient qu'à Dieu seul et à l'agneau. Avec l'Esprit, l'épouse dit : « Viens ! » et elle invite toutes les âmes désirantes à entrer dans la ville sainte (*Apocalypse 22, 17*) qui se révèle l'espace donné par Dieu, d'une plénitude de vie inépuisable. Avec la figure métaphorique de l'épouse, l'*Apocalypse* de Jean met une magnifique clef de voûte à tout l'édifice des Saintes Écritures.

L'interprétation christologique de la métaphore nuptiale dans l'évangile, prise dans sa dimension individuelle et mystique chez Paul et celle qui concerne l'Église dans sa dimension collective dans l'*Apocalypse*, se retrouvent toutes les trois dans l'exégèse chrétienne du *Cantique*¹.

***Je suis à mon Bien-aimé,
Et vers moi se porte son désir (Cantique, 7, 11)***

***J'entends mon Bien-aimé.
Voici qu'il arrive (Cantique 2, 8)***

Principaux thèmes de l'exégèse du *Cantique*

Origène voit, dans la troisième place du *Cantique*, après les *Proverbes* et l'*Ecclésiaste*, le dernier et le plus haut degré d'une approche graduelle de la connaissance qui aboutit à la contemplation du divin. Il compare ces trois degrés de sagesse aux trois branches de la science grecque : l'éthique, la physique et l'époptique

1. L'auteur brosse un tableau sommaire de l'histoire de cette exégèse en relevant qu'à l'exception de THÉODORE de Mopsueste et de Julien de AECLANUM, toute la tradition suit l'interprétation allégorique, du premier commentaire d'HIPPOLYTE – très proche de l'exégèse juive –, jusqu'à AMBROISE, ORIGÈNE et GRÉGOIRE de NYSSE. Le XII^e siècle sera le plus fécond en commentaires sur le *Cantique* avec une forte influence monastique, notamment celle de BERNARD de CLAIRVAUX. Elle connaît un autre sommet au XVI^e siècle en Espagne chez THÉRÈSE d'AVILA et JEAN de la CROIX, avant que au XVIII^e l'exégèse protestante n'introduise le doute sur l'interprétation allégorique.

Le Cantique des cantiques et sa signification

et il assume comme une évidence que les Grecs ont appris leur logique scientifique chez Salomon.

Pour Origène, ce n'est pas la fête du mariage qui est intéressante dans ce texte, mais bien le désir amoureux qui fait que l'épouse et l'époux se cherchent mutuellement. La relation conjugale oscille entre les temps où les époux sont pleinement réunis et les temps où l'épouse surtout cherche en languissant son bien-aimé ; temps passés à se chercher, se trouver et se perdre de nouveau. Le combat pour l'amour qui n'est jamais acquis mais doit être perpétuellement reconquis, voilà le thème qui fascine les interprètes chrétiens. Car ce processus devient l'image même de la relation de Dieu avec l'Église comme avec chaque chrétien, relation qui là aussi loin d'être un acquis définitif, connaît des phases d'intensité variable. Origène voit dans l'époux le Christ, le vrai Salomon et fils de David. L'épouse, c'est, dans un sens collectif, l'Église, et dans un sens individuel, l'âme.

Les jeunes filles qui entourent l'épouse sont les croyants qui n'ont pas encore atteint la maturité dans l'amour de Dieu ; les compagnons de l'époux, par contre, sont les anges parfaits.

Ni Origène ni les interprètes postérieurs ne distinguent clairement entre l'interprétation de la fiancée comme étant l'Église et celle, plus mystique, qui y verrait plutôt l'âme individuelle, car la vraie piété ne peut se penser en dehors de la tradition et du sein de l'Église. C'est pourquoi, en dernier ressort, il s'agit toujours de l'*anima ecclesiastica*, l'âme qui peut être l'Église tout entière et un membre vivant du corps du Christ.

Si on analyse toute l'époque de cette exégèse chrétienne allégorique du *Cantique*, qui a duré environ seize siècles, on remarque une constance étonnante. Le nombre des thèmes que nous voyons dans les premiers siècles chrétiens n'augmente guère dans la longue histoire de la spiritualité.

***Elle est un jardin bien clos,
Ma sœur, ma fiancée (Cantique 4, 12)***
Exégèse moderne du *Cantique*

En suivant Herder qui, en 1778, a plaidé avec véhémence dans son essai sur le *Cantique* pour une interprétation littérale, l'exégèse historico-critique a adopté ce point de vue et ne s'intéresse désormais qu'à des questions de composition et de dates du texte lui-

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION _____ **Franz Jung**

même. Aucun des commentaires récents n'arrivent à convaincre : ils sont très loin de la richesse de l'interprétation allégorique traditionnelle. Pour une simple raison : en refusant de lire le *Cantique* dans le contexte du canon de l'Ancien Testament et donc dans le cadre de la métaphore biblique de l'épouse, l'interprétation historico-critique a isolé le *Cantique* de son contexte.

Du point de vue des sciences littéraires modernes et du constat que tout texte est toujours une œuvre ouverte (qui ne peut se limiter à une seule interprétation, parce que celle-ci varie selon les époques), la méthode allégorique se révèle étonnamment moderne.

La saison vient des gais refrains (Cantique 2, 12)

Comment *Le Cantique des cantiques* peut offrir une impulsion à l'Église aujourd'hui

Sans prétendre à une interprétation exhaustive ou qui fasse autorité, les propos suivants veulent s'appuyer sur les vers du Cantique et les mettre en relation avec des questions qui se posent actuellement dans l'Église.

Comme le lis entre les chardons,

Telle ma bien-aimée entre les jeunes femmes (Cantique 2, 2)

L'amour a besoin de maturité

Contrairement à la pratique antique, Origène dans son commentaire du *Cantique* ne montre pas l'utilité de ce livre biblique, mais plutôt le danger qu'il peut présenter pour un lecteur qui n'aurait pas encore atteint la maturité nécessaire pour le lire. Origène se met ainsi du côté des savants juifs qui pensaient qu'on ne devrait pas lire le *Cantique* avant sa trentième année. Saint Jérôme, lui aussi, met le *Cantique* tout à la fin de la liste des livres qu'il recommande de lire à la petite Paula. Et saint Bernard également enseigne que le *Cantique* n'est pas pour de jeunes âmes mais plutôt pour ceux qui ont atteint l'âge – au sens métaphorique – de pouvoir se marier. La lecture du *Cantique* suppose donc une certaine maturité dans la foi. Pour l'atteindre, il faut bien connaître les fondements de la foi, être familier des textes de la révélation et de la vie de l'Église. Cette maturité se mesure en outre à la capacité d'un être humain de répondre à l'amour de Dieu par le don de sa propre vie. Pour en arriver là, c'est

Le Cantique des cantiques et sa signification

un long chemin, comme le répète souvent Bernard de Clairvaux. Il nous mène à la foi par étapes : depuis l'esclave qui ne sert que par obéissance, en passant par le salarié qui compte son salaire, jusqu'au fils qui spéculé sur l'héritage. Mais la maturité de l'épouse n'est atteinte que par un très petit nombre. Ce diagnostic semble valable pour tous les temps : l'Église vit de ces âmes qui sont attachées à Dieu par un amour pur, pour rendre au Seigneur un peu de tout le bien qu'il nous a fait. Si l'on écoute les discussions sur ce qui constitue l'Église et ce qui est essentiel aujourd'hui, on ne peut pas ne pas avoir l'impression que nous sommes encore très loin de cette maturité. Il est donc temps de s'interroger soi-même sur la place qu'occupe le Seigneur dans notre vie.

Ses discours sont la suavité même, et tout en lui n'est que charme (Cantique 5, 16)

C'est la relation personnelle avec le Christ qui est décisive puisque l'amour désire l'éternité

Celui qui prend la peine de regarder attentivement les thèmes directeurs des institutions ecclésiastiques va s'étonner. On parle souvent de l'engagement pour le Royaume de Dieu, tout en laissant dans le vague ce que l'on entend par là, sans se référer à ce que signifie le *Royaume* pour un chrétien..

Qu'est-ce qui distingue alors cette institution *catholique* de tant d'autres qui offrent leurs services – à part le fait de se référer au *Royaume* de Dieu ? Ce ne sont pas des programmes abstraits qui décident du profil d'une institution ecclésiastique, mais bien les personnes habitées par leur relation personnelle au Christ. Nous n'avons pas besoin de collaborateurs mais de témoins.

Qu'a donc ton Bien aimé de plus que les autres, pour que tu nous conjures de la sorte ? (Cantique 5, 9)

Des amoureux peuvent témoigner l'un pour l'autre

Des amoureux savent nous renseigner l'un sur l'autre : ils se connaissent intimement. C'est ce genre d'amoureux dont l'Église a besoin aujourd'hui ; des personnes qui savent parler de leur propre expérience dans la foi, qui peuvent attester que le Christ a changé leur vie et l'a enrichie ; des personnes qui vivent de la force de la

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION _____ **Franz Jung**

prière : beaucoup donnent des témoignages dans des publications religieuses, à la lecture desquelles, on perçoit vite si celui qui écrit a vraiment vécu ce qu'il dit ou s'il ne fait que reproduire ce qu'il a lu ou entendu..

*Reviens, reviens, Sulamite, que nous te regardions
(Cantique 7, 1)*

Les amoureux se réjouissent de la beauté de l'aimé

Ceux qui aiment se réjouissent de la beauté de l'autre. Ils chantent et jubilent. Si l'on observe le paysage de l'Église aujourd'hui, on cherche en vain la joie dans la foi, la joie dans le Christ et la joie relative au don du salut. Les problèmes internes de l'Église sont sérieux, sans doute, et la disparition des structures traditionnelles demande un réel « travail de deuil ». Mais l'Église n'est pas un but en soi et les transformations sont au cœur même de la foi. Si on ne s'intéresse plus qu'à ses problèmes propres, on oublie facilement pourquoi l'Église a été fondée. Et que l'on ne s'y trompe pas : ceux qui vivent en dehors de l'Église ne s'intéressent nullement à ses problèmes internes. Peut-être les constatent-ils en hochant la tête, mais l'important est uniquement de savoir si l'Église a, oui ou non, quelque chose de substantiel à dire à notre temps ; si les chrétiens sont porteurs d'un message à transmettre ou non. Une Église qui se plaint est déplorable.

Je suis noire et pourtant belle (Cantique 1, 5)

Celui qui aime accepte l'autre avec toutes ses faiblesses

L'Église est sainte et donc belle ; elle est aussi l'Église des pécheurs qui obscurcissent sa beauté. Celui qui aime peut gérer décemment cette situation. Il connaît les fautes de l'autre mais il peut les supporter. C'est justement là que l'amour prouve son authenticité. L'acceptation des limites et des fautes de l'Église, cette « chaste prostituée », comme l'ont appelée les Pères, c'est ce qu'il faut apprendre de nouveau aujourd'hui. Malgré tous ses torts historiques, l'Église est et reste digne de notre amour. Cela exige du chrétien une bonne dose d'humilité. Rien ne nuit autant à l'Église

————— *Le Cantique des cantiques et sa signification*

que les pharisiens qui, déçus de ce que l'Église n'est pas conforme à leurs vœux, portent la dissension en son sein. C'est finalement le Christ qui a bien voulu donner à notre noirceur un nouvel éclat..

Je me lèverai donc et parcourrai la ville. Dans les rues, sur les places je chercherai celui que mon cœur aime (Cantique 3, 2)

L'amour ne se laisse consoler par personne d'autre que par l'aimé

Chez nous, en Allemagne, il devient difficile d'assurer l'Eucharistie partout. Il y a moins de prêtres mais aussi moins de croyants. Si l'on veut malgré tout maintenir un service liturgique partout, on est contraint de remplacer l'Eucharistie par d'autres formes d'office. Mais l'amour vrai ne se satisfait pas d'un ersatz, d'un substitut. Tout pragmatisme lui est étranger. Le débat sur les différentes solutions dans cette situation précaire montre bien ce qu'on considère comme essentiel : la quantité, c'est-à-dire l'étendue des services de l'Église ou la qualité. Si l'Eucharistie est la forme suprême de la rencontre avec le Christ, elle ne peut être remplacée par rien. Il faudrait donc promouvoir de toutes nos forces un grand respect de l'Eucharistie : il s'ensuit une haute estime pour la vocation du prêtre qui reste indispensable pour l'Église et qui est irremplaçable.

Sources des jardins, puits d'eaux vives (Cantique 4, 15)

La liturgie de l'Église comme expression suprême de l'amour

Dans les discussions concernant la tâche principale de l'Église, on entend dire très souvent que celle-ci ne doit pas se restreindre à ses compétences liturgiques, mais qu'elle doit aussi agir dans d'autres champs d'activité, notamment dans le domaine social et caritatif. On a quelquefois l'impression que les deux domaines, liturgie et charité, seraient deux activités tout à fait indépendantes l'une de l'autre : sous-entendu, la liturgie, c'est beau et c'est bien, mais le service du prochain est plus important et rapporte plus. Cela rejoint la pensée de la majorité qui ne voit dans l'Église qu'un service social. Mais celui qui pense ainsi montre qu'il ne croit plus dans la puissance transformatrice de la liturgie ; celle-ci se dégrade alors en simple culte qui se détache des nécessités de la vie réelle. L'histoire

L'AMOUR COMME RÉVÉLATION _____ **Franz Jung**

des saints nous apprend exactement le contraire. Les personnes qui ont donné à la liturgie la première place dans leur vie ont ainsi transformé leur vie en liturgie, en un service du prochain pour l'amour de Dieu. Parce que la liturgie est bien le lieu où nous nous rendons compte de l'amour de Dieu, elle reste le fondement de toute activité de l'Église, à partir duquel s'abreuve tout le reste comme à une source d'eaux vives.

N'éveillez pas, ne réveillez pas mon amour avant l'heure de son bon plaisir (Cantique 2, 7)

On ne contraint pas l'amour

Si la Bible s'émerveille du miracle insondable de l'amour de Dieu pour nous les hommes, elle se demande en même temps si Dieu trouvera des hommes qui s'ouvriront à lui, à son amour et y répondront par leur vie. Un tel résultat ne s'obtient pas par la force. L'amour reste le cadeau le plus libre... Ce n'est pas un hasard si ce vers (2, 7) parcourt tout le *Cantique* comme un refrain. Même si on ne peut pas savoir si l'amour trouvera un amour en réponse, la méditation du plus beau de tous les poèmes nous aide à garder vivace en nous notre désir jusqu'à ce qu'il plaise à l'époux de réveiller notre amour. C'est à nous, entre temps, de garder un cœur éveillé comme l'épouse : « Je dors mais mon cœur veille » (*Cantique 5, 2*)

Traduit de l'allemand par Rudolf Staub

Titre original : « *Die Zeit zum singen ist da* » (Hld 2, 12)
Das Hohelied Salomos und seine Bedeutung in Geschichte und Gegenwart

Franz Jung, né en 1966. De 1986 à 1991, études de théologie catholique à Munich et à Rome ; de 1991 à 1993, études à l'Institut biblique pontifical de Rome ; de 1994 à 1997, études sur le Nouveau Testament à Munich : Doctorat de théologie néo-testamentaire. De 1998 à 2002, activités pastorales. Depuis 2003, directeur du département de la pastorale à l'évêché de Spire.

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Olivier BOULNOIS

Itinéraire de la charité vers Dieu

EN grec, ancien aussi bien que moderne, « je t'aime » se dit : « *se agapô* ». La charité et l'amour ne font qu'un. Mais ces deux dimensions ont été dissociées par une longue histoire. Déjà, François de Sales était obligé de consacrer un chapitre à recoller les morceaux : « le nom d'amour, comme plus excellent, a été justement donné à la charité, comme au principal et plus éminent de tous les amours »¹. Il suffit aujourd'hui de comparer les deux expressions « faire l'amour » et « faire la charité », pour sentir à quel point elles ont cessé de communiquer l'une avec l'autre.

Or cette dissociation est ruineuse. Elle risque de faire de l'amour un désir sans générosité, sans effet extérieur, et de la charité une activité de solidarité, éventuellement orientée du dehors vers l'amour de Dieu, mais qui n'en découle pas essentiellement. L'aboutissement logique d'une telle évolution est l'opposition entre ceux qui se vouent, au moyen d'une spiritualité affective, au face-à-face avec Dieu, mais sans prise sur les besoins de leurs contemporains, et ceux qui se consacrent à un activisme efficace (espérons-le), mais privé de justification. Nos religions cathodiques mettent cela en scène : d'un côté, ceux qui sont devant leur écran, dans la communion d'une émotion impuissante, et de l'autre, ceux qui sont derrière l'écran, les « humanitaires » qui se consacrent à soulager les maux

1. *Traité de l'amour de Dieu*, I, 15 : « Que la charité doit être nommée amour » (éd. A. Ravier, Pléiade, Gallimard, Paris, 1969, p. 395).

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Olivier Boulnois

de notre planète, la seule relation entre les uns et les autres consistant en des promesses de don.

Ces deux concepts permettent-ils de penser Dieu ?

Si la charité n'est que bienfaisance, on voit mal pourquoi il faudrait l'attribuer à Dieu. Et l'amour semble une idée mièvre et usée. Certes, un consensus semble s'être établi autour de cette banalité : l'amour vaut mieux que la haine ; mais il semble entraîner le christianisme lui-même dans son vide et dans son impuissance. L'amour serait-il destiné à masquer les vrais problèmes, et à entretenir l'illusion que le pouvoir réside dans la parole (ce que Marx appelait l'idéologie) ? Il semble aussi que le concept d'amour soit la preuve de la faiblesse du christianisme, coupable d'aimer même ce qui lèse la vie : la faiblesse et l'humilité (Nietzsche). Enfin, attribuer à Dieu l'amour, c'est lui attribuer ce qu'il y a de moins rationnel et de moins connaissable, c'est rester empêtré dans la psychologie et l'émotion. Sous cette forme psycho-affective, l'image de Dieu renvoie si clairement aux fantasmes humains qu'elle peut être dénoncée sans peine par la psychanalyse comme une illusion.

Il faudrait alors remplacer l'amour par un concept plus rigoureux, plus exigeant, de Dieu. Par exemple le concept de justice, qui suppose que Dieu se communique par sa Loi, et que l'homme est obligé par elle d'agir droitement. Lévinas remarquait en ce sens : « Le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora »² (la Loi). L'amour ne conviendrait pas pour penser Dieu : il est contraire à sa transcendance, il n'est qu'un sentiment transposé métaphoriquement, au mieux il peut désigner un attribut extérieur, ou la relation de Dieu aux hommes, mais non pas l'essentiel de son essence. Ce qui importe, c'est que Dieu ait donné aux hommes sa parole et sa loi, pour leur permettre de le connaître, de l'adorer et d'agir selon sa justice.

Mais précisément, cette lecture suppose une série d'oppositions qui n'ont pas lieu d'être : entre l'amour et l'intelligence, entre l'amour et l'éthique, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Ce sont précisément ces oppositions forcées que je voudrais discuter ici.

2. E. LÉVINAS, « Aimer la Thora plus que Dieu », *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963 (3^e éd., Livre de poche, 1976, pp. 201-206).

Itinéraire de la charité vers Dieu

1. Intelligence et amour

L'opposition entre intelligence et amour ne va pas de soi. Toutes deux sont des formes d'intentionnalité, par lesquelles je vise un objet. De surcroît, l'amour me révèle un être dans ce qu'il a de plus complexe et de plus singulier à la fois. Le langage biblique nous invite à considérer le même phénomène : nous savons bien que « connaître » dans la Bible, désigne aussi l'union sexuelle. Les Pères de l'Église ont souvent rapproché la connaissance de l'amour. Grégoire le Grand écrit ainsi sans sourciller : « L'amour est connaissance »³.

D'où vient alors que l'on ait opposé ces concepts, qui semblent d'abord plus convergents que contraires ? – De la métaphysique. Orchestrant des variations platoniciennes sur la sagesse et l'amour, Plotin distinguait deux puissances dans la pensée : l'intelligence emplie de sagesse, qui contemple ce qui est en elle, et l'intelligence aimante, pour voir ce qui est au-delà d'elle-même⁴. Cette distinction instaure une articulation fondamentale pour la philosophie, la théologie et la mystique. Puisque Dieu est inconnaissable, on ne pourra pas recourir à l'intelligence emplie de sagesse pour l'atteindre : celle-ci reste à son propre niveau, au niveau de ce qui l'emplit – l'être et l'intelligible, en-deçà du divin. Mais on pourra le rechercher par l'amour, puisque l'amour entraîne l'âme au-delà d'elle-même, au-delà même de ce qu'elle connaît. L'amour ne sachant pas ce qu'il fait, il est le mode adéquat pour accéder à ce que nous ne connaissons pas. Par conséquent, l'amour sera une manière d'atteindre Dieu au-delà de toute connaissance. Selon cette théorie, l'amour-intellection permet d'accéder à Dieu malgré son ineffabilité et sa transcendance inconnaissable. Cela fonde une mystique de l'excès, une théologie de l'amour, au-delà de toute connaissance spéculative, de toute théologie affirmative.

Toute l'école de la « mystique affective » hérite de cette analyse. Guillaume de Saint-Thierry, le compagnon de saint Bernard, écrit : « L'amour lui-même est une intelligence »⁵. Bien sûr, Guillaume

3. GRÉGOIRE LE GRAND, « *Amor notitia est* » : *Homiliae in Evangelia* II, Homélie 27, 4 (PL 76, 1207 A).

4. PLOTIN, *Ennéades* VI, 7 (38), 35, 24-25.

5. Guillaume de SAINT-THIERRY écrit à trois reprises « *Amor ipse intellectus est* » : *Expositio super Cantica Cantorum* chap. 10 (éd. P. Verdeyen, Turnhout, 1997, p. 47), *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, § 173 (éd. J. Déchanet, « Sources chrétiennes », Éd. du Cerf, Paris, 1975, p. 282), *Disputatio contra Abaelardum* chap. 2 (PL 180, 252) ; voir J.-M. Déchanet, « *Amor ipse intellectus est* », *Revue du Moyen Âge latin*, 1, 350-374.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Olivier Boulnois

reprend d'abord la formule de Grégoire le Grand. Mais ici, la répétition est un changement de sens. Il s'agit de considérer l'amour comme une forme de pensée autonome, qui dépasse l'intelligence cognitive. Guillaume dit ailleurs : « la raison ne peut voir Dieu qu'en ce qu'il n'est pas, tandis que l'amour ne consent à se reposer qu'en ce qu'il est »⁶. L'amour est devenu une solution au problème de la connaissance de Dieu ; en vertu de la stricte analyse de Denys l'Aréopagite, Dieu n'est pas connaissable, donc tout ce que nous connaissons rationnellement n'est pas Dieu : la connaissance s'arrête à ce que Dieu n'est pas. En revanche, l'amour va au-delà, il conduit donc à ce que Dieu est. La véritable théologie de la transcendance n'est pas de l'ordre de la connaissance, mais de l'amour. Cette analyse sera explicitement raccordée à la lecture de Denys par Hugues de Saint-Victor, en des pages classiques mille fois reprises au Moyen Âge et dans les Temps modernes : « On aime plus qu'on ne comprend ; l'amour entre et s'approche là où la science reste dehors⁷. » Chez saint Bonaventure, cette distinction est centrale et omniprésente. L'école franciscaine du XIV^e siècle (Duns Scot, Ockham) va développer une savante théologie de la volonté pour déployer toutes les potentialités de cette doctrine de l'amour⁸. Nous avons donc un dépassement parfaitement construit par dix siècles de métaphysique.

Pourtant, comme disait J. Beaufret, « Un contre-torpilleur est encore une espèce de torpilleur ». Le dépassement de la métaphysique de l'intellect est encore dépendant de ce qu'il dépasse. Il n'en est que le revers. Bien que ce mouvement se présente comme un dépassement de la connaissance métaphysique de Dieu, il reste de part en part régi par une logique du dépassement, c'est-à-dire par une métaphysique. Loin de défaire la théorie de la connaissance et de l'intellect, la doctrine de l'amour au-delà de l'intellect la confirme. Elle se met elle-même dans ses marges, puisque tout l'accès cognitif à Dieu reste acquis à la théologie spéculative. Car, séparé de l'intelligence, l'amour devient aveugle, il entre dans les ténèbres, la nuit, la nuée, etc. D'une part, cette séparation risque de rendre

6. Guillaume de SAINT-THIERRY, *De la nature et de la dignité de l'amour*, éd. M.-M. Davy, Paris, Vrin, 1953, § 25, p. 100. Voir Yves (= Yves) de CHARTRES, *Épître à Séverin sur la charité*, III, 25 (éd. G. Dumeige, Paris, Vrin, 1955, p. 73).
7. Hugues de SAINT-VICTOR, *In Hierarchia coelesti* VI, 50 (PL 175, 1038 D).
8. Voir O. BOULNOIS, *Duns Scot, La Rigueur de la charité*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

Itinéraire de la charité vers Dieu

incompréhensible toute entreprise d'intelligence de la foi et plus généralement de connaissance de Dieu, que ce soit par les Écritures ou par la recherche rationnelle. De l'autre, l'affectivité tient-elle vraiment ses promesses de dépassement ? Dans l'amour, est-ce bien la transcendance de Dieu que j'éprouve, ou bien l'immanence de mes émois ? La question exige au minimum un discernement rigoureux. Et la dissociation est ruineuse pour les deux parties : si l'amour est aveugle, l'intelligence est stérile.

Si l'on remonte du connaissant à l'objet connu, c'est-à-dire à Dieu, cette opposition entre l'intellect et l'amour ne permet pas de comprendre la proposition évangélique : « Dieu est amour ». Dans la construction théologique la plus élaborée de l'histoire du christianisme, la *Somme Théologique* de saint Thomas, l'amour de Dieu n'est établi qu'au terme d'un vaste parcours. Après avoir démontré l'existence de Dieu, puis ses attributs essentiels, Thomas s'interroge sur les opérations divines : science et volonté (I, q. 14 à 24). L'amour en Dieu est alors considéré comme une opération qui se rapporte à la volonté divine. Il est étudié par analogie avec l'âme humaine, « car le premier mouvement de la volonté, et de toute faculté appétitive, est l'amour » (q. 20, a.1). Ainsi, l'amour attribué à Dieu ne sera pas une passion qui défigure sa transcendance ; il fait partie de l'acte unique et simple de la pensée divine (q. 20, a.1 ad 1). L'amour n'est donc pas non plus une métaphore, comme lorsqu'on attribue à Dieu la colère, le désir ou la tristesse : l'amour n'implique donc aucune imperfection. Il faut donc arriver à la question 20, soit à la démonstration de plus de cent articles, pour penser que l'amour est en Dieu.

Bien sûr, Thomas n'ignore pas le nom évangélique de Dieu ; il cite précisément 1 *Jean* 4, 16 : « Dieu est charité (*caritas*) » comme autorité décisive contre ceux qui nient que l'amour soit en Dieu (q. 20, a.1). Mais il ne commente pas le texte. Or le résultat n'est rien sans le chemin qui y conduit. La connaissance de Dieu est d'abord élaborée sur le chemin d'une métaphysique de l'être ; et même si elle entend préserver le donné révélé, cette protection est fragile : il est clair que l'amour n'est pas ici l'essence de Dieu, ni la racine de son existence, ni même un de ses attributs essentiels « qui appartiennent à sa substance » (prologue de la q. 14) mais une opération, c'est-à-dire un acte postérieur à tous ces éléments, qui caractérise l'agent et qui demeure en lui. Le nom de charité, attribué à Dieu, semble bien périphérique par rapport aux exigences de la raison. L'amour apparaît comme un caractère réel mais secondaire

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ——— Olivier Boulnois

de l'essence divine définie d'abord métaphysiquement par l'être. Même si, encore une fois, la théologie des noms divins nous avertit que cette définition par l'être porte sur ce qui n'est pas Dieu, la complexe attribution de l'amour à Dieu ne vient pas bouleverser la définition métaphysique de Dieu comme être, mais la confirmer.

L'opposition entre connaissance et amour, contemplation et charité, est problématique. Elle aboutit à mettre l'exigence philosophique de contemplation (certes portée à l'incandescence par son objet divin) plus haut que le commandement biblique d'aimer Dieu et son prochain.

2. La charité et la loi

Pouvons-nous penser Dieu comme charité? Pour y parvenir, il faut que la charité cesse d'être une simple émotion intérieure, attribuée plus ou moins métaphoriquement à Dieu. Il faut que la charité soit active, qu'elle s'inscrive dans le sens d'une action.

On doit ici s'interroger sur le statut de l'éthique. Il n'y a d'amour pour autrui que si cet amour passe par des actes. Seuls des gestes concrets attestent de notre respect pour la transcendance de l'autre. Or nous connaissons les principes d'une action droite accomplie pour le bien d'autrui : ce sont les principes universels de l'éthique, formulés dans les Dix Paroles du Sinaï, c'est-à-dire sanctifiés, rendus divins par la parole divine.

Notons d'abord que les Dix Paroles ne sont pas dix commandements. 1. La première parole est énoncée à l'indicatif présent : « Je suis Yahweh ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves » (*Exode 20, 2*)⁹ ; 2. Les neuf autres ne sont pas à l'impératif présent (comme le voudrait Kant), mais à l'indicatif futur, ce qui indique bien davantage : « tu ne tueras pas » interdit certes de tuer, mais surtout *promet* à l'homme qu'il en sera capable et montre que Dieu *espère* en lui ; 3. Ces neuf paroles ne contien-

9. Je suis ici la numérotation de la Bible hébraïque, et non celle qui a été imposée par AUGUSTIN au monde latin. Voir P. BEAUCHAMP, *D'une Montagne à l'autre, La Loi de Dieu*, Éd. du Seuil, Paris, 1999, R. BRAGUE, *La Loi de Dieu*, Paris, Gallimard, 2005, et mon article « Le tournant chrétien : la loi de la charité », *Le Bonheur, l'Utile et le Mesurable, Histoire de la Philosophie morale et politique*, dir. A. CAILLÉ, C. LAZZERI et M. SENELLART, La Découverte, Paris, 2002.

Itinéraire de la charité vers Dieu

nent que deux commandements (la quatrième et la cinquième) : le respect du Sabbat et celui des parents. Il reste donc sept interdits. Or, on ne l'a pas assez remarqué, c'est l'interdit qui est libérateur : tandis que le commandement oriente mon attitude vers un but unique (Dieu, les parents), il suffit de s'abstenir de l'acte prohibé pour être sûr d'être dans la bonne voie, et cela laisse ouverts tous les autres types de comportement.

Surtout, les dix Paroles s'articulent en deux parties, identifiées par la tradition aux *deux tables* de pierre sur lesquelles Dieu a lui-même gravé la loi (*Deutéronome 5, 22*). La première table porte sur les devoirs envers Dieu, la seconde sur les devoirs envers les hommes. Les quatre premières paroles sont motivées par la nature divine ; respecter ces paroles, c'est imiter le mode d'action divin : Dieu est le libérateur, et retomber dans l'idolâtrie, les incantations magiques ou le travail forcé, ce serait perdre la liberté arrachée aux Égyptiens. La seconde table implique que l'on ne soumette pas autrui à la servitude : que l'on n'attente pas à sa vie, à sa sexualité, à ses biens, à son honneur... Le contenu de cette seconde table, la « loi morale », n'est pas propre au judaïsme et au christianisme. Il a des équivalents dans la plupart des sociétés humaines. Paul le remarquait déjà, il correspond à la loi de la « conscience », la loi accomplie naturellement par les païens (*Romains 2, 14*), ce que l'on appelle depuis les stoïciens la « loi naturelle », qui désigne les principes naturels de la loi morale.

Ce n'est donc pas son *contenu*, mais sa *forme*, qui caractérise l'éthique dans le judaïsme (puis le christianisme). L'originalité de celle-ci réside dans l'articulation entre les deux tables du Décalogue, entre les obligations envers Dieu et les devoirs envers l'homme. Comme le dit encore saint Paul, les commandements envers les hommes peuvent se résumer en un seul, qui est la forme de tous les autres : « le précepte [...] et tous les autres se résument en cette formule : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (*Romains 13, 9*, qui cite *Lévitique 19, 18*). Jésus lui-même résume le Décalogue à un seul commandement : que les historiens appelleront la « Règle d'or » : « tout ce que vous voudriez que les hommes fassent pour vous, pareillement, vous aussi, faites-le pour eux ; car c'est cela, la loi et les prophètes » (*Matthieu 7, 12*) – analyse dont on trouve l'équivalent dans le Talmud : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière ; le reste est commentaire¹⁰. »

10. *Talmud de Babylone*, t. 9-1, *Shabbath*, Londres, 1972, f° 31 a (Rabbi HILLEL).

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Olivier Boulnois

L'obligation de respecter autrui comme un autre moi-même est donc la forme de la seconde table. Mais celle-ci à son tour est la réalisation de l'amour pour Dieu. Lorsqu'un jeune homme riche demande au Christ ce qu'il doit faire pour entrer dans la vie éternelle, c'est-à-dire dans l'amour *de Dieu*, celui-ci lui récite tout bonnement la *seconde* table du Décalogue (*Matthieu* 19, 18). Ainsi, la vénération de Dieu se manifeste dans le respect pour l'homme. L'amour de Dieu se voit dans l'amour du prochain, car il s'agit de la même transcendance. Il faut imiter l'amour de Dieu pour l'homme dans nos relations avec autrui, parce que l'autre comme tel (Dieu ou l'homme) m'oblige infiniment. On peut caractériser cette loi d'origine divine comme une «hétéronomie libératrice»: sans que la loi vienne de l'homme lui-même (sans autonomie, donc), elle le pousse à libérer autrui de la servitude.

Sur ce plan, il n'y a pas d'opposition entre le christianisme et le judaïsme. Le christianisme n'est pas une religion de l'intériorité ou du sentiment opposée à la pratique: «Celui qui a écouté la parole sans la mettre en pratique ressemble à l'homme qui a bâti sa maison à même le sol, sans fondations. Le torrent s'est rué sur elle, et aussitôt elle s'est effondrée» (*Luc* 6, 49). Ce n'est pas, comme on pourrait le croire spontanément, la parole qui est le fondement, et l'action qui en est le prolongement; *c'est la pratique qui est le fondement*, sans lequel la parole est balayée. La particularité du christianisme est plutôt que Jésus transforme les commandements et interdits en obligation infinie envers autrui. À propos de chaque commandement, il surenchérit: «Il a été dit... moi je vous dis...» (*Matthieu* 5, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44), allant jusqu'au devoir infini et sans réciprocité: «aimez vos ennemis». La loi morale acquiert une radicalité nouvelle; elle exige une application infinie et devient un ensemble de commandements inépuisables.

Mais ainsi, la Loi et la charité sont les deux faces de l'unique éthique. Paul le proclame explicitement: «La charité est donc la Loi» (*Romains* 13, 10). Mais cette identité entre les deux pôles est difficile à penser. On peut donc la manquer de deux manières. L'une consiste à aimer la Loi plus que Dieu, l'autre à aimer Dieu plus que la Loi.

1. «*Aimer la Loi plus que Dieu*» est le titre d'un article de Lévinas¹¹. Dieu est absolument transcendant, inconnaissable,

11. E. LÉVINAS, «Aimer la Loi plus que Dieu», *Difficile liberté*, pp. 201-206 (éd. citée).

Itinéraire de la charité vers Dieu

impensable. Il faut donc remplacer la pensée de Dieu par une pensée de ce qu'il donne aux hommes : sa Loi. Seule la Loi permet de connaître Dieu sans idolâtrie, de le respecter sans sacrifier l'humanité d'autrui. Ainsi, au Sinaï, Dieu resterait caché : la révélation serait plus le don de la Loi qu'une révélation de Dieu, qui reste invisible par-delà la Loi. Seule est connaissable la Loi qui émane du Dieu invisible. Le seul vrai accès à Dieu serait celui de sa Loi, qui commande qu'on l'accomplisse, qui est objet de respect, d'obéissance, et non de connaissance abstraite.

Or c'est oublier que la première Parole résume et surpasse toutes les autres, qu'elle est la condition de possibilité de chacune d'elles. Dieu y donne son nom – c'est-à-dire qu'il se définit par son action, comme libérateur de la servitude. En se révélant comme secours et libérateur, Dieu donne à l'homme un modèle d'action, et lui annonce qu'il l'aidera à accomplir ce qu'il lui demande. Il rappelle à l'homme son ancienne condition d'esclave et l'invite à protéger à son tour les plus faibles. Ainsi, il élève l'homme à l'humanité et fonde ses devoirs envers autrui.

2. *Aimer Dieu plus que la Loi* est une tentation profonde du christianisme.

On pourrait se réclamer ici d'une lecture superficielle de saint Paul. L'opposition entre la Loi et l'amour, la Loi et la liberté, la loi de la chair et la loi de l'Esprit est en effet centrale chez lui : « personne ne sera justifié devant Dieu par la pratique de la Loi : la Loi ne fait que donner la connaissance du péché » (*Romains* 3, 20). La « loi de l'Esprit qui donne la vie » répandue dans l'âme des croyants s'oppose à la « loi du péché et de la mort » (8, 2).

L'amour est-il venu abolir la Loi ? la charité est-elle au-dessus des commandements ? L'amour de Dieu nous commande-t-il d'abandonner nos devoirs envers autrui ? Faut-il préférer l'exaltation intérieure de l'amour à l'action efficace en faveur de ceux qui en ont le plus besoin ? – Cela semble impossible. La preuve en est que Paul considère au contraire la loi comme universellement répandue dans toutes les consciences. L'amour n'est pas venu abolir la Loi, *c'est-à-dire les obligations envers autrui*. Paul ne veut certes pas éliminer l'observance de la Loi, du moins sur le plan éthique (les prescriptions rituelles disparaissent pour les Païens avec leur conversion). Il le proclame solennellement, la Loi n'est pas mauvaise, elle « n'est pas péché », elle est même sainte, juste et bonne (7, 7 et 12). Le Christ annonçait déjà : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir,

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Olivier Boulnois

mais accomplir» (*Matthieu 5, 17*). Pour Paul, la Loi est seulement ce qui montre mon péché, puisque je n'arrive pas à l'accomplir, dès lors que j'ai une obligation infinie envers autrui. Ainsi, en désignant les actes bons, la Loi manifeste paradoxalement le péché de l'homme (*Romains 7, 8-10*).

Que signifie alors la loi de liberté selon saint Paul? – Le centre même de ce qu'annoncent en d'autres termes les quatre Évangiles. Dieu ne nous aime pas seulement si nous sommes justes, et respectons ses commandements, mais il nous aime alors même que nous ne parvenons pas à les accomplir, que nous sommes pécheurs: «Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs» (*Marc 2, 17*). Nos devoirs envers autrui ne sont pas abolis. Mais nous savons que l'amour de Dieu va au-delà de nos défaillances, de notre incapacité à accomplir ce qu'il nous demande et nous commande. «Il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui se convertit que pour quatre-vingt dix neuf justes» (*Luc 15, 7*). «Les publicains et les prostituées vous précéderont dans le Royaume de Dieu» (*Matthieu 21, 31*). «Lequel d'entre vous, s'il a cent brebis, et qu'il vient à en perdre une, n'abandonne les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert pour s'en aller après celle qui était perdue?» (*Luc 15, 4*). Autrement dit: la relation n'est pas symétrique. Notre amour pour Dieu se traduit dans l'obligation de faire le bien à autrui. Mais Dieu nous aime même si nous n'y parvenons pas, et nous pardonne si nous lui confessons cette impuissance. «Il nous a aimés le premier» (*1 Jean 4, 19*). C'est ce qu'Augustin (après saint Jean) appellera la grâce: Dieu donne son amour aux hommes malgré leur incapacité à bien faire.

Dans cette perspective, et à l'intérieur du cadre de la grâce (de l'amour dont Dieu est l'origine), il reste vrai que notre amour envers Dieu se réalise dans notre amour pour autrui. Au nom même de l'amour de Dieu, nous ne cessons pas d'être obligés à la justice envers autrui. C'est pourquoi Paul s'exclame: «La charité est la Loi dans sa plénitude» (*Romains 13, 10*).

«On n'entre dans la vérité que par la charité» disait Augustin. On ne peut interpréter les Écritures qu'en ayant l'amour de Dieu; et on ne peut connaître la vérité divine qu'en pratiquant la charité. Il n'est pas sans importance que cette phrase souvent citée se trouve dans le *Contre Fauste*¹², c'est-à-dire dans une polémique anti-manichéenne,

12. AUGUSTIN, *Contra Faustum* 32, 18 (PL 42, 507).

Itinéraire de la charité vers Dieu

un traité où Augustin démontre, contre cette gnose qui oppose le Dieu de justice de l'Ancien Testament au Dieu d'amour du Nouveau, l'unité de l'un et l'autre Testament. C'est un seul et même Dieu qui est la vérité et la source de l'unique Alliance renouvelée dans le Christ. Il n'y a pas d'opposition entre la Loi et l'amour, entre la justice et la charité.

On ne peut donc, ni préférer la Loi à l'amour (comme le pensait Lévinas), ni préférer l'amour à la Loi (comme nous y invite une lecture superficielle de saint Paul). La proposition est réversible. L'amour, c'est la loi, et la loi, c'est l'amour. « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (*Jean* 14, 15) et réciproquement, « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime » (*Jean* 14, 21).

3. L'amour d'autrui, visibilité de Dieu

Au cœur même de la charité réside une connaissance de Dieu. Connaître Dieu, c'est le connaître à travers sa loi, à travers l'obligation envers autrui. Connaître Dieu, c'est aimer (aider) les hommes. Or la véritable connaissance de l'action juste n'est pas purement théorique. On ne connaît une action qu'en la faisant.

Prenons une action simple, comme « je lève mon bras ». Je sais que je lève le bras. Mais soit ma conscience est conscience de l'action comme étant *la mienne*, soit elle est conscience de l'événement mondain observable, le résultat (mon bras est en l'air). Dans le second cas, je ne sais évidemment qu'une chose, ce sont les coordonnées spatio-temporelles du mouvement physique. Mais cela pourrait aussi bien être celles d'un autre. En revanche, je peux avoir conscience de *mon* action si je sais que c'est moi qui ai agi (dans ma chair), mais je ne sais pas ce qui s'est réellement passé (dans le monde). Si par exemple, j'écris dans le noir : j'ai conscience d'agir dans la mesure où je perçois les mouvements musculaires (j'ai conscience d'écrire ce que je veux), mais je ne sais pas *ce que j'ai fait*, quel événement en découle : peut-être qu'il n'y a pas d'encre dans le stylo, pas de papier, ou que mes lettres sont déformées au point d'être illisibles. Il faut donc distinguer deux choses : *l'action* et le *fait accompli*. La conscience de faire ce que je veux, qui est une perception kinesthésique, un sentiment interne de l'ensemble des mouvements dans mon corps, n'est pas l'événement extérieur, objectif, que j'ai produit, pour lequel je ne suis pas un observateur

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Olivier Boulnois

privilegié, car n'importe qui aurait pu constater le même résultat. Mais à ce moment, ce n'est plus une *action* qu'il observe, mais un *fait*. Ce qui distingue l'action de tout le reste, des mouvements et des événements du monde, c'est qu'elle est l'action d'un *agent*. L'action est donc *mienne*, je la connais en tant que je la réalise, et ma connaissance de l'action n'est pas purement théorique¹³. L'action, c'est ce dont j'ai l'expérience, ce dont je fais l'épreuve dans ma chair : c'est ce qui distingue une représentation dramatique d'un scénario, l'exécution d'un morceau d'une partition..

La connaissance de l'action portait jadis un nom spécifique, la *prudence* (un terme bien affaibli aujourd'hui, où il n'a plus que le sens de précaution). La prudence est un art tout d'exécution : c'est l'art de faire coïncider une pensée (intemporelle, nécessaire) avec des choix (fugitifs, contingents). Elle est pourtant par là-même l'art de se comporter conformément à sa pensée, elle désigne même l'état de celui chez qui la pensée et l'action sont unifiées. La vraie sagesse, la vraie prudence, est de savoir, dans telle situation concrète, ajuster sa pensée et son action. La prudence est une disposition pratique : elle n'est pas une extension de la pensée (universelle) aux cas particuliers concrets *aussi* : la sagesse est pratique ou elle n'est pas. La théorie et la pratique ne constituent pas deux domaines séparés. On ne peut pas invoquer l'idée que « Ce qui est bon en théorie n'est pas bon en pratique », non seulement parce que cette dissociation est immorale (Kant), mais encore parce qu'elle n'a pas de sens : ce qui est « bon en pratique », mon action, je ne le connais pas en théorie, mais en l'accomplissant.

Si je ne connais l'action qu'en l'accomplissant, je ne connais l'action juste, la charité, qu'en la faisant. Connaître la charité, c'est agir pour autrui. Je n'ai de connaissance de la charité qu'en « faisant la vérité », comme dit très bien saint Jean. Et si la charité est le seul visage sous lequel je connais Dieu, je ne connais Dieu qu'en agissant droitement. Dans l'action juste pour autrui s'inscrit la véritable connaissance de Dieu.

Ici encore, une objection s'élève : l'amour de Dieu ne serait-il pas plus haut que l'amour d'autrui ? C'est en particulier le risque que court une pensée hiérarchique, lorsqu'elle distingue des degrés dans

13. L'exemple remonte à MALEBRANCHE, *Entretiens de Métaphysique* VII, 13, l'analyse à L. WITTGENSTEIN, *Cahiers bleu et brun* trad. fr. p. 54 (= *Blue and brown books*, p. 15) et E. Anscombe, *L'Intention*, § 25, trad. fr. Paris, 2002, p. 92.

Itinéraire de la charité vers Dieu

l'amour de Dieu. Saint Bernard, dans le traité *De l'Amour de Dieu*, met l'amour d'autrui au premier degré, au plan strictement naturel, au même plan que l'amour de soi ; les degrés suivants sont des degrés du dialogue entre l'âme et Dieu : au quatrième et dernier degré, l'homme atteint l'amour exclusif de Dieu pour lui-même¹⁴. Cette interprétation s'explique en partie par les destinataires du traité, moines orientés vers l'idéal d'une union seul avec le Seul (Plotin). Mais dans cette interprétation, le caractère indépassable de l'éthique et du rapport à autrui se perd.

La première *Lettre* de Jean dit précisément le contraire : non seulement l'amour de Dieu est inséparable de l'amour d'autrui, mais il passe *par* l'amour d'autrui : « Si quelqu'un dit "J'aime Dieu" et qu'il hait son frère, c'est un menteur. En effet, celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment pourra-t-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? » (*1 Jean* 4, 20). Dieu est invisible, nous ne le connaissons pas et nous ne pouvons pas prétendre l'aimer en lui-même, directement. Nous ne pouvons l'aimer qu'en aimant les autres, qui sont la visibilité de Dieu, son « amabilité » même. Et l'amour pour autrui est une exigence inépuisable, que nous ne sommes jamais assurés d'avoir acquise pour nous élever au degré suivant.

C'est pourquoi Jésus ne cite pas la première table du Décalogue lorsqu'il cite la Loi : l'amour de Dieu (première table) ne peut se réaliser que dans l'amour d'autrui (seconde table). C'est encore pourquoi il lui arrive de transgresser les commandements de la première table, par exemple le commandement sur le Sabbat : les obligations envers Dieu ne se réalisent que dans le respect de nos devoirs envers le prochain. L'on ne peut précisément pas faire jouer l'amour de Dieu *contre* l'obligation envers le prochain, il faut au contraire faire prévaloir sur le Sabbat l'urgence d'aider autrui, conformément à la casuistique juive : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire le bien plutôt que de faire le mal ? de sauver une vie plutôt que de la perdre ? » (*Luc* 6, 9). Qu'il s'agisse de guérir les malades, comme ici, de nourrir les affamés, comme en *Luc* 6, 1-5, d'arracher un homme à sa perte, comme en *Marc* 2, 9-10, l'occasion de faire le bien aux hommes prime même sur le respect de Dieu. Maître Eckhart ne dit pas autre chose : « Si quelqu'un était dans un ravissement comme saint Paul et savait qu'un malade attend qu'il lui porte un peu de soupe, je tiendrais pour bien préférable que, par

14. *L'Amour de Dieu* IX, 26 à 28 (Paris, Éd. du Cerf, « Sources Chrétiennes » 393, 1993), pp. 125-131.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Olivier Boulnois

amour, tu sortes de ton ravissement et serves le nécessaire dans un plus grand amour¹⁵. » L'amour de Dieu ne se rend visible que dans l'amour du prochain.

Que fait donc la charité ? Elle rend Dieu visible. À la question des hommes : « Seigneur quand nous est-il arrivé de te voir... ? » (*Matthieu 25, 37*), le roi de la parabole fait cette réponse : « Dans la mesure où vous l'avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Matthieu 25, 40*). Double paradoxe : à une question portant sur la connaissance, Jésus répond que celle-ci est atteinte dans l'action ; à une question portant sur Dieu, Jésus répond qu'on le trouvera en agissant pour l'homme. Mais ce paradoxe est fondamental pour comprendre la relation de l'homme à Dieu. La transcendance d'autrui révèle la transcendance de Dieu, l'action (la charité) ouvre une nouvelle connaissance. Dieu est visible à travers les hommes, encore faut-il qu'on se rapporte à eux par l'action juste.

Mais précisément, cette visibilité nous dépasse. Nous découvrons aussitôt que nous *ne faisons pas* la charité. Nous savons mieux la défaire que la faire, parce que nous ne parvenons pas à faire tout le bien que nous voudrions faire. Même si nous le voulons, ou croyons le vouloir, nous ne savons pas aimer. La vérité se fait alors accusatrice : elle montre à quel point nous sommes loin du compte. Car nous découvrons alors une vérité essentielle sur notre existence : l'humilité, qui n'est pas simplement une vertu, mais tout simplement notre condition même. Nous découvrons alors que nous sommes incapables d'agir parfaitement, incapables d'aimer comme il faudrait, c'est-à-dire à l'infini. En apercevant cette faiblesse, nous découvrons que nos actes ne méritent nullement que Dieu nous donne son amour. Mais du coup, *nous n'avons pas d'autre soutien que l'amour de Dieu*. Personne d'autre que Dieu ne nous aime jusqu'au bout, car rien d'autre que sa propre bonté ne détermine Dieu à nous aimer. Nous ne recevons pas l'amour de Dieu comme une récompense pour nos mérites, comme un don qui répondrait au nôtre, selon la logique des grandes religions païennes (« *do, ut des* », je donne, pour que tu rendes). Dieu ne peut rien faire de plus pour nous que de se donner lui-même à nous totalement. Mais s'il nous aime, malgré notre incapacité à aimer, le don de son amour n'est pas un don particulier, isolé, ce don total, est le don parfait, le *par-don*.

15. ECKHART, *Instructions spirituelles* 10, *Deutsche Werke* V, 221 ; trad. fr. J. ANCELET-HUSTACHE, *Les Traités*, Le Seuil, Paris, 1971, p. 55.

Itinéraire de la charité vers Dieu

Ainsi, ce sont les limites de notre action, c'est-à-dire notre incapacité à donner, qui dévoilent le don divin, un don transcendant qui n'a aucune mesure avec tous les dons finis que nous pourrions faire, le (par)don infini de son amour. À celui qui reconnaît son manque, et demande l'amour total (le pardon), il ne peut se retenir de se donner. C'est alors que nous recevons notre être, notre vie et notre agir de l'amour divin. En définitive, nous ne faisons pas la charité, nous la *recevons* de Dieu.

En connaissant autrui et nous-mêmes, nous découvrons Dieu en tant que charité : « Dieu est inconnu dans sa grandeur, mais on peut le connaître dans son amour¹⁶. » Car en donnant son amour à celui qui reconnaît qu'il ne sait pas aimer, Dieu ne donne pas autre chose que lui-même. Il ne reste pas dans une transcendance inaccessible, comme si l'amour était un voile qu'il acceptait de prendre, par condescendance pour le point de vue fini des hommes. Il agit selon la logique même de son être, qui est de se donner. Mais dans ce cas, l'amour n'est pas un attribut extérieur à Dieu. C'est ce que les scolastiques appelaient un « constitutif formel » : la racine de son identité, le noyau unifiant de tous ses noms et ses attributs. L'amour divin n'est pas une concession aux sentiments du croyant ; la miséricorde divine, pas une simple opération ; la charité, pas seulement un attribut extérieur, relatif aux créatures, à leurs besoins, à leurs souffrances. L'amour est le plus essentiel de l'essence divine. Dieu n'est qu'amour. Il n'est rien d'autre. Ce sont les autres attributs qui sont les attributs de l'amour, qui n'ont de sens que comme des aspects de l'amour : la toute-puissance divine est la toute-puissance de l'amour, c'est pourquoi elle admet une impuissance, elle accepte de se limiter devant notre liberté ; la volonté divine est la volonté de l'amour, c'est pourquoi elle nous prédestine à la sainteté, etc. C'est pourquoi Dieu ne donne que l'amour.

On ne peut connaître Dieu que par la charité. D'abord parce que la charité est la manière dont il se rend visible en autrui. La charité ne peut être connue qu'en la faisant. Et pourtant elle n'est pas une simple bienfaisance ; elle fait surgir Dieu dans le visage de l'autre. Avant d'attribuer la charité à Dieu, il faut donc surmonter une

16. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies*, IV, 20, 4 (éd. A. ROUSSEAU, « Sources Chrétiennes », 100**, Paris, 1965, p. 635 ; trad. A. ROUSSEAU, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 471), voir 1, p. 468.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Olivier Boulnois

séparation ruineuse entre l'amour de Dieu et la charité envers autrui. On ne peut davantage opposer l'amour à la Loi, car l'accomplissement de la Loi est l'amour. Mais en nous révélant autrui, la charité nous révèle nous-mêmes comme incapables d'aimer, donc comme libérés pour le plus grand amour, l'amour gratuit et inconditionnel de Dieu. C'est dans l'expérience de l'amour d'autrui, et davantage encore dans l'expérience de notre incapacité à aimer, que nous recevons la charité et la connaissons. Et lorsque la charité nous conduit à Dieu, elle nous ramène à son origine. Dieu n'avance pas masqué, il se dévoile dans son être, comme la Charité en personne.

Olivier Boulnois, membre du comité de rédaction francophone de *Communio*, marié, quatre enfants. Principales publications : *Être et Représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999 ; *Sur la science divine* (en collaboration avec J.-C. Bardout), Paris, PUF, 2002.

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Emmanuel FALQUE

Dieu Charité

Nl'équivocité ni l'univocité de l'*eros* et de l'*agapê* ne suffisent à dire la réalité de l'amour en Dieu. La première (l'équivocité) parce qu'elle risque à tel point de séparer la charité divine de l'amour humain que plus rien ne reste de commun de l'un à l'autre ; et la seconde (l'univocité) en cela qu'elle pense tant et si bien les modalités de l'amour divin sur le modèle de l'amour humain que plus rien ne demeure en propre à Dieu lui-même. L'univocité des termes de l'amour doit certes être posée pour ne pas rendre Dieu étranger à l'homme : « Dieu aime *au même sens* que nous » (*Le phénomène érotique*)¹. Mais on attendra cependant pas moins de leur équivocité qu'elle fasse surgir ce qui revient en propre à Dieu lui-même dans l'acte d'aimer les hommes : « Dieu *transforme* notre sens de l'amour » (*Le phénomène charitable*). Dieu est ainsi *charitable* non pas en cela uniquement qu'il œuvre pour l'homme ou confie l'*agapê* aux bons soins de l'*eros*. Sa « charité » fait aussi voir en lui une puissance caractéristique et active d'amour (*affectio*) seule à même de convertir, sous le poids de la résurrection, notre faculté passive et limitée d'aimer (*affectus*). La *métamorphose trinitaire de l'amour humain par la charité divine* dit ainsi le spécifique du message chrétien comme tel. La prise en considération de la Trinité conserve en effet *théologiquement* dans l'équivocité ce que le simple syntagme du mot Dieu maintient *philosophiquement*

1. Voir. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, p. 341.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE — Emmanuel Falque

dans l'univocité. Si, du simple point de vue de l'homme, Dieu aime certes « au même sens que nous », il n'aime pas seulement, du point de vue de Dieu, « en même façon que nous ». Telle est la proposition qu'il convient maintenant d'envisager, dont le parcours ici dégagé (Richard de Saint-Victor, Origène et Bernard de Clairvaux) marque les étapes d'une thèse qui le déborde de part en part².

L'agapê ou comment deux font trois

Le primat de l'*agapê* sur l'*eros* surgit de façon massive dans l'ensemble du corpus biblique. La spécificité de l'amour divin relativement à l'amour humain doit donc premièrement être pensée. On ne comptera en tout et pour tout que deux mentions de l'*eros* dans le corpus vétêrotestamentaire (*Proverbes* 7, 18; 30, 16) et aucune pour le corpus néotestamentaire. C'est dire combien l'Écriture, ou à tout le moins la traduction des Septante, semble avoir choisi son camp, et les théologiens à sa suite sauf à de rares exceptions près (Origène, Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite)³. Force est ainsi de reconnaître qu'il n'en va pas unilatéralement de la *charité en Dieu* comme de l'*amour en l'homme*, quand bien même la distinction des termes ne saurait être par trop radicalisée⁴.

Reste cependant qu'on n'atteindra rien de Dieu lui-même sinon à partir de l'expérience de l'homme « tout court », revient-il en propre à la Trinité d'en convertir le sens. La charité propre à Dieu répondra donc elle aussi, fût-ce de façon paradigmatique, de ce qu'il en

2. Pour ces trois étapes, nous renvoyons respectivement à nos trois ouvrages successifs : *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000, pp. 115-130 : « La condilection ou l'anti-jalousie en Dieu » (Richard de SAINT-VICTOR) ; *Le passeur de Gethsémani, Angoisse, souffrance et mort*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, pp. 108-115 : « la souffrance en Dieu » (ORIGÈNE) ; *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, pp. 119-130 : « la transposition aperceptive du Fils » (Bernard de CLAIRVAUX).

3. Voir sur ce point l'article très instructif d'Y. de ANDIA, « Éros et agapê : la divine passion d'amour », in *Communio*, novembre-décembre 1994, XIX, 6, pp. 53-78.

4. Voir A. NYGREN, *Éros et Agapè*, Paris, 1944 (qui oppose radicalement les termes en séparant l'*eros* platonicien d'un côté l'*agapè* chrétienne de l'autre).

Dieu Charité

est de l'« amour » en l'homme. Pour le dire dans la langue de Hugues de Saint-Victor elle-même héritée de Bernard de Clairvaux, l'« amour humain » (*dilectio*) est la condition nécessaire, mais non pas suffisante, de la « charité divine » (*caritas*). On n'accède pas par soi-même à Dieu, mais Dieu vient kénotiquement à nous pour que nous accédions à lui. Pour aimer donc, et parce que nous ne pouvons d'abord partir que de notre propre expérience, il faut ainsi qu'il y ait « quelqu'un pour donner » (donateur) et « quelqu'un pour donner le mutuel témoignage de la charité » (donataire), en ce qui concerne les hommes entre eux comme aussi en Dieu⁵. L'« amour mutuel », celui par lequel il faut être *au moins deux* pour aimer, appartient donc aussi bien à l'humain qu'au divin, et constitue leur base commune : soit la « dilection » (*dilectio*) par laquelle le Père aime le Fils, et le Fils aime réciproquement le Père.

Mais tel n'est pas pourtant le comble de l'amour pour Dieu, en quoi probablement il passe de la simple réciprocité d'amour à la charité trinitaire. La « dualité » en effet ne fait pas la « trinité », de sorte qu'il faille attendre davantage de la « charité véritable » : celle par laquelle, souligne encore Richard, on veut « qu'un autre (*alterum*) soit aimé comme soi-même on est aimé » (le tiers du don)⁶. Dit autrement, et pour user du vocabulaire technique de l'école de Saint-Victor, l'amour mutuel ou la « dilection » attend aussi *l'amour d'un troisième* ou la « con-dilection » pour atteindre le véritable amour. Il est en effet plus grand, et plus difficile, de « vouloir que l'être qu'on aime souverainement et dont on est souverainement aimé en aime *un autre* (*alium*) d'un égal amour », que d'aimer simplement « celui que j'aime » parce que « je suis aimé de lui ». L'amour n'aime pas à se partager, et le plus souvent cherche à demeurer dans la plus pure réciprocité. Le choix de Dieu pourtant est tout autre, dans la Trinité et la charité s'entend. *Deux* (le Père et le Fils) font *trois* (avec l'Esprit) dans la Trinité parce que le Fils ne gardant « rien jalousement pour lui » laisse le Père lui-même partager son amour à un troisième. La formule paulinienne qui vaut certes pour la kénose (*Philippiens* 2, 6) s'étend peut-être aussi, et davantage encore, à l'acte initial du partage d'amour du Père, en rien retenu par le Fils, jusqu'à son épanchement dans l'Esprit Saint : « lorsqu'un

5. Richard de SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, Paris, Éd. du Cerf, 1958, SC n° 63, chap. III, p. 173.

6. *Ibid.*, chap. XI, p. 191.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE — Emmanuel Falque

être donne son amour à un autre, indique magistralement Richard, et que seul il l'aime seul, il y a dilection, mais non condilection. Quand deux êtres s'aiment mutuellement et se donnent leur affection dans une aspiration ardente [...], il y a de part et d'autre dilection, mais pas encore condilection. Il y a condilection, à proprement parler, lorsque deux amis en aiment *un troisième* (*tertius*) dans une concorde de la dilection, dans une communauté de l'amour et que les affections des deux premiers s'unifient dans l'incendie de ce *troisième amour*. Voilà qui montre bien que, *dans la divinité même*, il n'y aurait pas de place pour la condilection s'il n'existait que deux personnes, si *un troisième* leur faisait défaut»⁷.

La structure trinitaire se donne ainsi *dès l'origine* comme remède en Dieu lui-même à la jalousie du péché, inscrivant l'antidote de la charité (ou de l'amour partagé de «l'ami commun») dans la structure trinitaire du divin. L'économie du salut, dans l'impossible hypothèse de la simple réparation, n'est pas un «plus» de Dieu après la faute de l'homme. Elle s'inscrit au contraire dans sa perichorèse originaire, c'est-à-dire dans le mouvement de circumincession des personnes divines entre elles. *L'agapè trinitaire* résout comme par avance tout péché en elle, avant même toute faute d'Adam. Si la *jalousie* du serpent, à la racine de tout péché, revient précisément à «prendre la place de Dieu après avoir déclaré qu'il voulait l'occuper seul»⁸, la *condilection* ou le partage de l'amour à un troisième en Dieu (Père-Fils-Esprit Saint) consacre au contraire la charité, ou l'«anti-jalousie en Dieu», comme la structure de la Trinité elle-même. Jamais Dieu en effet, contrairement à la tentation captatrice du serpent, ne saurait s'accaparer l'amour. «Aimer» pour lui et «être aimé» de lui est aussi, et paradoxalement, «vouloir qu'un *autre* (*alius*) soit associé à la dilection dont il est aimé»⁹. D'où la nécessaire présence de l'Esprit Saint comme une sorte de *tiers* dans l'amour, fût-il pour sa part totalement unifié aux deux autres personnes divines, et constituant avec elles un seul et même Dieu.

On limitera certes l'«épanchement de l'amour à un troisième» à la structure trinitaire de Dieu seul, le tiers de l'amour dans la Trinité

7. *Ibid.*, chap. XIX, pp. 209-211.

8. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, 1990, t. 2, chap. 1 [«l'homme, la femme et le serpent»], pp. 143-144.

9. Richard de SAINT VICTOR, *op. cit. (De Trinitate)*, chap. XI, p. 193.

Dieu Charité

(l'Esprit Saint) n'étant pas identiquement le fruit de l'amour dans la conjugalité (l'enfant). L'extériorité du troisième dans l'amour humain ne dit rien en effet de l'intériorité et de l'égalité des personnes divines dans la perichorèse divine¹⁰. Seul ainsi « charitable » Celui qui *est* la charité (1 Jean 4, 8), en cela qu'il est trinitairement identifié et qu'il donne à un tiers ce qu'il ne veut pas conserver à part soi dans une pure réciprocité d'amour. Et nous participons, quant à nous aussi, à cette *passion d'amour* si nous vivons nous-mêmes « dans le Christ (*en Christo*) » (Colossiens 1, 19), en qui précisément se cherche et se vit ce partage d'amour – amour du Père et du Fils certes, mais aussi avec l'Esprit qui, en guise de « troisième », décentre toujours l'acte d'aimer à qui voudrait se l'approprier : « si pouvoir admettre une *communauté dans l'amour* [à un troisième] est déjà une grande chose, conclut Richard, l'accepter sera plus grand encore, le désirer sera la grandeur suprême »¹¹.

Pouvoir, accepter, et même désirer un tel *paradoxe* dans l'amour – celui qui veut qu'un autre soit aimé autant, voire davantage que moi-même je suis aimé –, seule l'*agapê trinitaire* pour tout dire en est capable, et constitue le propre de son amour. Inscrivant en son cœur ce don continuuel de deux (le Père et le Fils) à un troisième (l'Esprit Saint), elle fait de ce « mouvement de charité » le principe même de sa circularité. Se donnant à l'homme, cette passion intratrinitaire du *désir de l'autre en Dieu* se mue alors en *pathos de Dieu pour l'humanité*, faisant cette fois de leur « commune affection » le lieu même de leur rencontre comme de leur possible conversion de l'un par l'autre. Ici l'*eros* prend le relais de l'*agapê*, et Origène de Richard de Saint-Victor, fût-ce seulement pour rejoindre l'humain au plus fort de ses passions, et y tracer aussi les voies d'un passage.

10. On renverra sur ce point à la juste restriction énoncée par saint AUGUSTIN quant à l'extension trop immédiate de la métaphore familiale à la structure d'amour de Dieu lui-même. Voir *La Trinité (De Trinitate)*, Paris, DDB, 1955, BA n° 15, L. V, chap. XII, 13, p. 455 : « Nous parlons bien de l'Esprit Saint du Père, mais ne parlons pas en sens inverse du Père du Saint-Esprit : on prendrait le Saint-Esprit pour son fils. De même, nous parlons de l'Esprit Saint du Fils, mais non du fils du Saint-Esprit : le Saint-Esprit passerait pour son père. »

11. Richard de SAINT VICTOR, *op. cit. (De Trinitate)*, chap. XI, p. 191.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE — Emmanuel Falque

L'*eros* ou le sens d'une empathie divino-humaine

L'écart du corpus biblique relativement à l'*eros* humain (*amor* ou *dilectio*), et son campement dans l'agapê divine (*caritas*), n'interdit cependant pas l'attribution à Dieu même d'un certain « élan érotique », bien au contraire. La tradition du *Commentaire sur le Cantique* ouverte par Origène en témoigne : « il est sans importance que, dans les divines Écritures, on dise amour (*amor*), ou charité (*caritas*) ou tendresse (*dilectio*), si ce n'est que le nom de charité est d'une telle élévation que même Dieu lui-même est appelé charité »¹². Bref, et on l'aura compris, il revient en propre aux théologiens qui ont repris et commenté le *Cantique des cantiques* (Origène, Grégoire de Nysse, Guillaume de Saint-Thierry, Bernard de Clairvaux), comme à ceux qui ont fait de l'extase le mode d'être de Dieu lui-même (Ignace d'Antioche, Denys l'Aréopagite), de faire droit à la conjugalité de l'*eros* pour dire le mouvement christique de l'*agapê*¹³. Dans ce rapprochement, qui chez Denys se transforme en renversement¹⁴, Origène fait office de figure de proue. L'empathie divino-humaine est telle selon l'Alexandrin que la *charité* divine devient elle-même, et paradoxalement, le lieu source de la *passion* la plus humaine – autrement nommé ici « passion de charité » : « comprends quelque chose de pareil au sujet du Sauveur. Il descendit sur terre par pitié du genre humain, il a patiemment éprouvé nos passions avant de souffrir la croix et daigner prendre notre chair [...]. Quelle est donc cette passion (*passio*) qu'il a soufferte pour nous ? C'est la *passion de charité* (*caritatis est passio*) »¹⁵.

Qu'on s'entende bien ici. La célèbre formule origénienne du *Ipsè pater non est impassibilis* – « le Père lui-même n'est pas impassible »¹⁶ – signifie davantage que la simple critique de l'*apatheia*

12. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, Paris, Éd. du Cerf, 1983, SC n° 375, pp. 109-111 (prologue).

13. Voir Y. de ANDIA, « Éros et agapê : la divine passion d'amour », *op. cit.* (*Communio* XIX, 6), pp. 64-69 (pour la lignée du *Cantique des cantiques*), et pp. 69-77 (pour DENYS L'ARÉOPAGITE et IGNACE D'ANTIOCHE).

14. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins*, IV, 11-12, 708C-709C [revoir : cité de Andia, p. 69] : « pour certains de nos écrivains sacrés (IGNACE D'ANTIOCHE) le mot d'*eros* était plus divin que celui d'*agapê* ».

15. ORIGÈNE, *Homélie sur Ézéchiel*, Paris, Éd. du Cerf, 1989, SC n° 352, VI, 6, p. 229.

16. *Ibid.*, p. 231.

Dieu Charité

stoïcienne, dès lors qu'on la transfère à l'*eros* divin. D'une part en effet on ne saurait accuser Origène d'un quelconque anthropomorphisme qu'il critique vertement par ailleurs (*Contre Celse*, VI, 72), et de l'autre on ne saisira pas le sens d'un tel *pathos du Père* si on ne le rapporte pas à la « passibilité » qui lui est propre selon l'Alexandrin. Il y a en quelque sorte, et paradoxalement, une « Passion de Dieu en Dieu », y compris avant sa passion (terrestre), comme aussi son incarnation : « il a éprouvé nos passions *avant (antequam)* de souffrir la croix et daigner prendre notre chair ». Mieux, ce *pathos* constitutif et originaire par lequel le Père « souffre » d'une altérité s'enracine dans l'acte de la création plus que dans toute autre passion : « si le Sauveur *n'avait* pas souffert [au commencement], il ne serait pas venu partager la vie humaine. D'abord (*primum*) il a souffert, ensuite (*deinde*) il est descendu et s'est manifesté »¹⁷. Ce n'est donc pas seulement « l'Incarnation qui a précédé la Passion, mais, d'une certaine manière, la Passion qui a précédé l'Incarnation »¹⁸. Tel est le paradoxe de la *caritas* de Dieu (*agapê*) qui, à force de se plier kénotiquement aux réquisits des passions humaines, se révèle elle-même aussi comme *amor (eros)*.

Ce qui est vrai du Père – la « passion de charité » pour dire le maintien de l'*eros* et de l'*agapê* en Dieu –, l'est alors aussi du Fils, voire des saints dans leur « commune union » au Verbe en qui ils sont incorporés. Le Fils d'abord, qui dans « l'attente du vin nouveau » (*Lévitique* 10, 9) ne saurait pleinement se réjouir du royaume tant que, pour notre part, nous peinons encore dans notre misère. Lui aussi, pour suivre ici saint Paul, se tient dans l'attente active de ce temps où « toutes choses lui auront été soumises, de sorte que le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis (le Père) » (*I Corinthiens* 15, 28) : « mon Sauveur pleure *encore maintenant* mes péchés, insiste Origène. Il ne peut goûter d'allégresse tant que je demeure dans l'iniquité [...]. Et c'est pourquoi il *attend que nous nous convertissions*, que nous imitions son exemple, que nous suivions ses traces, pour être dans l'allégresse avec nous et boire du vin

17. *Ibid.*, p. 229.

18. M. FÉDOU, *La sagesse du monde, Christologie d'Origène*, Paris, Desclée, coll. « Jésus Jésus-Christ » n° 64, 1995, p. 327. Nous renvoyons ici à l'ensemble de l'ouvrage pour une juste compréhension d'ORIGÈNE et en guise de réponse à la fausse accusation de « patripassianisme » dont il fit parfois l'objet (voir pp. 415-430 : « l'héritage d'ORIGÈNE et ses enjeux pour la christologie »).

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE — Emmanuel Falque

nouveau avec nous dans le royaume de son Père»¹⁹. L'empathie divino-humaine, dont la « passion de charité » (*passio caritatis*) définit le nom, s'étend alors du Fils à l'homme, ou plutôt aux saints et aux défunts, qui en partagent avec lui l'affect : « les *apôtres* eux non plus n'ont pas reçu leur allégresse, ajoute l'Alexandrin comme en guise de conséquence : eux aussi attendent que *je* prenne *moi aussi* part à leur allégresse. Les *saints* non plus, à leur départ d'ici-bas, n'obtiennent pas d'emblée la pleine récompense de leurs mérites : ils *attendent encore*, bien que nous *tardions*, bien que nous *trâînions* »²⁰. Probablement n'est-on jamais allé aussi loin, dans l'histoire de la théologie, pour dire cette « commune unité » du Père et du Fils, et de l'homme en Dieu. Sur le chemin de l'univocité de l'*eros* et de l'*agapè*, Origène est allé au plus loin. Jamais les passions de l'homme ne sont devenues à ce point celles de Dieu. En cela le premier, l'Alexandrin demeure aussi le dernier.

Un soupçon néanmoins se lève, très largement relayé d'ailleurs dans l'histoire de la théologie contemporaine. Peut-on et doit-on parler encore de souffrance de Dieu aujourd'hui (Jonas, Moltmann, Varillon, etc.), comme hier avec Origène pour la « souffrance du Père » (*ipse Pater non est impassibilis*), au seul vu d'atteindre le comble de l'amour ? Le rabattement de l'*agapè trinitaire* (Richard de Saint-Victor) sur l'*eros empathique* de Dieu (Origène) n'est-il pas trop cher payé ? Origène lui-même en voit le danger, dans son *Commentaire sur l'évangile selon Mathieu* cette fois : « lui, l'*incapable de souffrance* souffrit à cause de son amour pour les hommes »²¹. L'amour ou la « philanthropie chrétienne de Dieu » (*philantropos*) corrige donc son « apathie stoïcienne » (*apatheia*). Mais faute de l'avoir *trinitairement* pensée, la « passion de charité » demeure encore mal posée. Telle est la tâche qui revient en propre à Bernard de Clairvaux cette fois, dans la « conversion » ou la « métamorphose » de l'*eros* par l'*agapè* qu'il opère au *Sermon 26 sur le Cantique des cantiques*, la plus belle page, s'il en est, de l'ensemble de la littérature cistercienne²².

19. ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, Paris, Éd. du Cerf, 1981, SC n° 286, VII, 2, pp. 309-311.

20. *Ibid.*, p. 317.

21. Origène, *Commentaire sur l'évangile selon Mathieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, SC n° 162, X, 23, p. 259.

22. Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le cantique*, Paris, Éd. du Cerf, SC n° 431, 1998, t. II, Sermon 26 (à l'occasion de la mort de son frère Girard), pp. 278-313.

La « commune com-passion » ou la conversion de l'*eros* par l'*agapê*

Le correctif apporté par Bernard de Clairvaux à l'unilatéralisation de l'*agapê* sur l'*eros* produite par Origène n'est pas des moindres (sans qu'aucune filiation directe ne puisse bien sûr être établie ici, sauf à reconnaître la possible consultation commune du *Commentaire sur le Cantique* d'Origène par Bernard et Guillaume de Saint-Thierry lors de leur séjour partagé à l'infirmerie de Clairvaux en 1124)²³. C'est que la filiation de l'*eros* et de l'*agapê* requiert maintenant un enjeu existentiel. Il ne suffit plus au yeux de Bernard, inconsolable de la mort il y a quelques semaines de son frère Girard, de séparer l'*agapê* d'un côté et l'*eros* de l'autre : « vaincu par ma tristesse, confie l'abbé cistercien, il faut que sorte *au dehors* ce que je souffre *au dedans* »²⁴. Indépendamment de toute visée chronologique ici, le pathos de l'*eros* (Origène) attend maintenant chez Bernard de Clairvaux sa conversion par l'*agapê* trinitaire (Richard de Saint-Victor). Trois étapes de la pensée bernardine, comme aussi trois extraits de son corpus, marquent ce complet mouvement de la conversion de l'*eros* humain dans l'*agapê* divine, définissant en propre ce qu'il en est de la *passion de charité* en Dieu, et de l'homme en lui : (a) l'intégration de l'amour de l'autre en Dieu d'abord (*Traité de l'amour de Dieu*), (b) la « com-passion » sans passion du Père ensuite (*Sermon 26 sur le Cantique*), (c) la transformation sans annulation de l'affect humain dans l'affection divine enfin (*Traité de la Considération*).

(a) On connaît la célèbre définition bernardine de l'« amour » en guise d'ouverture de son *Traité de l'amour de Dieu* : *modus diligendi Deum sine modo diligere* – « la mesure de notre amour de Dieu,

23. Voir GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Première vie de saint Bernard (*Vita prima*), in *Œuvres complètes de saint Bernard*, Paris, Vivès, 1873, vol. 8, XII, 59, p. 40 : « moi-même, étant malade un jour dans notre demeure (monastère de Signy), je me sentais extrêmement fatigué et tout à fait épuisé par le mal qui traînait en longueur. À cette nouvelle, Bernard me députe mon frère Gérard, de bonne mémoire, pour m'ordonner de venir à Clairvaux, en me promettant qu'une fois arrivé là, je ne tarderais point à guérir ou à mourir ». Nous renvoyons sur ce point à notre essai : « Saint Bernard et le champ de l'expérience », in Ph. CAPELLE (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, pp. 169-190.

24. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Serm. 26, op. cit.* (SC n° 431), p. 283.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ——— Emmanuel Falque

c'est de l'aimer sans mesure»²⁵. Outre le fait que la « mesure » (*modus*) désigne ici un mode *qualitatif* de l'amour humain pour Dieu plutôt que l'excès quantitatif de l'amour divin pour l'homme, nul n'entrera dans cette différence qualitative de l'amour divin selon Bernard s'il n'intègre « en Dieu lui-même » son amour humain pour l'autre, voire son « dés-amour » pour lui : « il ne peut *aimer en Dieu* (*diligere in Deo*), celui qui n'aime pas Dieu. Il faut donc *d'abord* aimer Dieu pour pouvoir aussi aimer *en Dieu* le prochain ». Dit autrement, l'*eros*, fût-il conféré à Dieu, n'atteint jamais la perfection de l'amour, non pas en cela qu'il est imparfait et méprisable dans sa nature même, mais parce que l'élan de l'homme vers Dieu (*amor*) n'a de cesse d'attendre sa conversion au sein même de Dieu (*caritas*), pour recevoir de lui son mode d'être le plus propre. Ainsi la dilection (*dilectio*), moyen terme « amical » entre l'amour passionnel (*amor*) et l'amour divin (*caritas*), a-t-elle précisément pour rôle chez Bernard de signifier ce passage des extrêmes (amour et charité) au creuset de leur transformation (dilection).

La mention de l'« amour des ennemis » dans le premier degré de l'amour de Dieu (l'amour de soi pour soi) en est le témoin le plus exemplaire. Parce qu'être chrétien, et non pas publicain, n'est pas uniquement « aimer ceux qui nous aiment » (*Matthieu 5, 46*), la pratique chrétienne reste en quelque sorte toujours au delà de nos forces, voire impossible pour nous. Aimer sans retour celui que *je* n'aime pas, et qui ne *m'* aime pas davantage, ne veut rien dire pour l'homme qui n'en voit justement pas les raisons, sauf à intégrer cet impératif inconditionnel de l'amour de l'autre *en Dieu lui-même* comme source de tout amour. Ainsi aimerai-je mon prochain non pas « *parce qu'il aime* » (*quia diligit*), souligne exemplairement Bernard, mais « *pour qu'il aime* » (*ut diligat*), non pas moi s'entend – sphère de l'*eros* – mais le Dieu que moi-même j'aime – intégration dans l'*agapê* : « mais ton ennemi, puisqu'il est rien s'il n'aime pas Dieu, tu ne peux certes l'aimer comme toi-même, toi qui aimes Dieu. Tu l'aimeras néanmoins *afin qu'il aime* (*ut diligat*). Car ce n'est pas la même chose d'aimer quelqu'un *pour qu'il aime* (*ut diligat*), ou de l'aimer *parce qu'il aime* (*quia diligit*) »²⁶. L'*eros* se voit donc déjà converti au creuset de l'*agapê* dès lors que, loin d'oppo-

25. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Traité de l'amour de Dieu (De Diligendo Deo)*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, SC n° 393, chap. I, 1, p. 61.

26. *Ibid.*, VIII, 24, p. 359.

Dieu Charité

ser leurs sphères, se produit une nouvelle alchimie par laquelle le mode humain et intéressé de l'amour de soi (*amor*) se transforme et s'intègre au mode divin et purement gratuit de l'amour de l'autre (*caritas*) : « qui aime de la sorte, aime en même façon qu'il est aimé [...] – d'un amour plein d'intérêt (*merito gratus*) parce qu'il est "des-intéressé" (*gratuitus*) »²⁷. Le mode de l'amour de Dieu est un amour « sans mode » plutôt que « sans mesure » (*sine modo*), non pas au sens de la négation de la modalité humaine de l'amour, mais de son intégration dans un mode de l'amour qui ne vient pas seulement de lui.

(b) À l'occasion de la mort de son frère (de sang) Girard, Bernard de Clairvaux semble précisément faire l'expérience d'une telle *conversion de ses affects* en Dieu, alors que, « contrit de tristesse », il ne peut davantage célébrer la « joie » de commenter le *Cantique des cantiques* (*Sermon 26*). Mais souffrant de passion, et contrairement à Origène cette fois (*Ipse pater non est impassibilis*), l'abbé de Clairvaux n'en maintient cependant pas moins une certaine « impassibilité en Dieu », faisant précisément voir en lui ce qu'il en est de sa véritable « com-passion » : *Deus est impassibilis, sed non est incompassibilis* – « Dieu est impassible, mais non pas impassible (ou privé de compassion) »²⁸. La « passion » en l'homme (*eros*) diffère en effet de la « compassion » en Dieu (*agapê*) en cela que la première (la passion humaine) se donne presque toujours de façon pathologique et venue du dehors, alors que la seconde (la compassion divine) apparaît comme connaturelle à celui qui aime et toujours choisie du dedans²⁹. Quand le Fils souffre sa « passion », le

27. *Ibid.* IX, 6, p. 127 (trad. modifiée).

28. *Serm.* 26, SC n° 431, p. 289.

29. Cf. E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié, Phénoménologie de la communauté*, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 153 [sans que BERNARD DE CLAIRVAUX ne soit cependant jamais mentionné, mais seulement ORIGÈNE ou Hans Urs von BALTHASAR] : « la pitié ne peut pas être en Dieu un passion au sens habituel du terme, c'est-à-dire qui est involontairement subie du dehors. Ainsi, d'un côté, pour éviter la représentation anthropomorphique d'un Dieu soumis à ses passions, il faut reconnaître l'impassibilité de Dieu. Mais, d'un autre côté, cette impassibilité ne doit pas être comprise comme une insensibilité, car en Dieu également la souffrance est caractéristique de l'amour » (à compléter par [du même], « La pitié comme souffrance d'amour », in *Communio*, XXVIII, 5-6, septembre-décembre 2003, pp. 23-33).

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE — Emmanuel Falque

Père vit en quelque sorte sa « com-passion ». Il ne reçoit pas *du dehors* la souffrance de l'homme comme il en est de tout un chacun, mais fait au contraire le choix de la vivre *spirituellement du dedans*, demeurant toujours uni au Fils qui, l'éprouvant quant à lui dans sa chair, la fait passer au Père³⁰.

(c) À l'instar d'Origène, mais en passant maintenant de la *passion* à la *compassion*, ce qui se produit ici pour Dieu (le transfert d'affects dans la « pâtir avec ») se produit aussi pour l'homme – au moins pour les saints dès lors qu'ils sont eux-mêmes pris en Dieu. Implorant la figure de son frère défunt, l'abbé de Clairvaux ne crie pas seulement sa *souffrance* dans le vide d'une absence et d'un silence insupportables. La confiant au Père de qui il reçoit la certitude de l'heureuse présence de son frère avec lui dans le Fils, il implore au contraire Girard de requérir *pour lui* la « commune com-passion » dont Dieu seul est l'unique source, faisant cette fois de la *transformation* de l'affect de l'homme (*affectus*) le lieu même de la plus grande « affection » de Dieu (*affectio*) : « il faut donc que toi aussi, supplie Bernard s'adressant au défunt, tu sois *miséricordieux*, toi qui es *uni au Miséricordieux*, et désormais délivré de la misère. Toi qui ne peux *plus pâtir*, tu peux cependant *compatir*. Ton *affect* n'est pas diminué, il est transformé »³¹.

Ne plus « pâtir » (*non pateris*), mais pleinement « com-pâtir » (*compateris tamen*) : tel est probablement ce qui constitue en propre l'*agapé* divine relativement à l'*eros* humain. Loin de tout refuge de l'amour dans la seule sphère du divin, le maintien de la « charité en Dieu » vient au contraire « transformer » (*immutatus*), plutôt que « diminuer » (*imminutus*), nos propres affects (*affectus*). « Dieu n'est pas affecté, il est affection » – *non est affectus Deus, affectio est*³². Cette formule de Bernard de Clairvaux, dans son *Traité de la considération* cette fois, achève de corriger les possibles dérives anthropomorphiques de l'*eros* empathique divino-humain. Ce que l'homme

30. Nous renvoyons ici aux deux volets de notre enquête à la fois philosophique et théologique : *Le passeur de Gethsémani* pour « l'épreuve ou le pâtir dans la chair », et *Métamorphose de la finitude* pour son « passage au Père » (voir note 2).

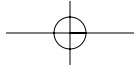
31. *Serm.* 26, SC n° 431, p. 289.

32. *De la considération*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, V, VII, 17, p. 133 (trad. modifiée).

Dieu Charité

reçoit *sans le vouloir* dans ses « affects », Dieu *le choisit* au contraire par amour dans son « affection ». L'amour de Dieu (*caritas*) n'est donc pas identiquement l'amour de l'homme (*amor*), ni son affection active (*affectio*) notre affect purement passif (*affectus*). Ni univocité, ni équivocité, les termes se compénètrent au contraire l'un l'autre, jusqu'à faire de l'un (la charité divine) le lieu même de la conversion de l'autre (l'amour humain). La *passion de charité* (Origène), rapportée à la *condilection* du Père pour le Fils dans l'amour commun de l'Esprit (Richard de Saint-Victor), trouve ainsi tout son sens dans la *transformation* de l'homme par Dieu, au cœur de cet énigmatique *transfert d'affects* que produit la résurrection (Bernard de Clairvaux).

Emmanuel Falque, né en 1963, marié, père de quatre enfants. Professeur agrégé de philosophie, licencié en théologie (Centre Sèvres), docteur en philosophie (Université Paris IV-Sorbonne), et maître de conférences à la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Dernier ouvrage publié: *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «La nuit surveillée», septembre 2004.



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Stefan OSTER

L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme

LES réflexions développées ici sur la relation entre l'amour de Dieu et l'athéisme prennent pour point de départ la parabole de l'enfant prodigue¹. La tentative d'interprétation de cette parabole se développe à partir des personnages et des relations entre eux vues à partir d'eux, à certains moments du récit. Pour mieux comprendre cette manière d'envisager ce texte, il est utile de présenter quelques aspects spécifiques à la réflexion sur les relations humaines, en particulier dans un contexte pédagogique.

1. Perception de la sphère interrelationnelle (das Zwischen) par l'intermédiaire de l'espace

Dans la relation interpersonnelle, on peut décrire des expériences connues de tous : la qualité des relations entre personnes est à même d'influencer notre perception de l'espace. Quiconque entre dans une pièce où se trouvent d'autres personnes qui le soupçonnent ou le rejettent le ressentira ; il pourra caractériser cette sensation par un langage employant des images propres à l'atmosphère ou au temps qu'il fait. On dira par exemple qu'il fait « froid », ou que l'on parle

1. Ce travail s'appuie sur la pensée de Ferdinand ULRICH, développée dans un livre à paraître en 2006 aux Éditions Johannes (Einseideln) qui aura pour titre : *Gebe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie* (Don et Pardon. Une contribution à l'ontologie biblique).

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— **Stefan Oster**

« contre un mur » ou que l'on se sent « repoussé » et l'on décrit souvent l'expérience que l'on a de son corps à ce moment là comme celle d'un « resserrement » ou d'une « oppression ».

Dans le cas inverse, on parlera de « chaleur », d'« ouverture », d'« espace ». Dans une telle situation, la qualité des relations suscite un rapport facile avec nous et avec les autres : on se trouve simplement là, rapidement pris par cette atmosphère positive, qui incite à une communication spontanée et sans réserves.

Par quoi ces atmosphères sont-elles constituées ? La réponse est évidente : par les personnes présentes. Or aucun critère précis ne peut expliquer ce phénomène. L'atmosphère est le résultat de relations multiples qui s'influencent mutuellement et créent un « espace relationnel », comme le définit Martin Buber. Nous savons par expérience que, plus il y a ouverture et confiance, plus l'atmosphère de cet « espace relationnel » est positive. Celui qui se trouve dans cet « espace relationnel » l'influence par sa présence et s'en trouve influencé dans la perception de soi-même qu'il y gagne. De même la disponibilité intérieure d'une seule personne peut imprégner un groupe et l'atmosphère régnant dans un groupe influencer un individu dans sa disposition intérieure et surtout dans sa relation à soi-même.

Mais tout cela se joue entre des libertés, à partir de l'histoire concrète de chacun. Ainsi l'atmosphère relationnelle est déterminée par de nombreux facteurs qui influent, à ce moment là, sur la disposition de chacun. Mais elle dépend encore plus profondément du « oui » ou du « non » libre et fondamental des acteurs impliqués. Je le sais très bien : si je ne suis pas prêt à m'engager envers les personnes que je côtoie, aucune expérience positive de cet « espace relationnel » ne sera possible. Mais si je le veux, elle pourra *peut-être* se réaliser, parce qu'elle dépend aussi de la bonne volonté de l'autre, ainsi que de bien d'autres facteurs qui se trouvent souvent hors de mon influence. Pour cette raison, l'expérience positive de cet espace ne peut pas se décréter. Elle se forme plutôt d'elle-même, comme un événement chaque fois nouveau, et sous des formes chaque fois nouvelles – même si une longue familiarité des participants facilite l'apparition d'un espace relationnel positif.

2. L'émancipation personnelle et la relation à soi

Nous avons constaté que l'« espace relationnel » est créé dans les rencontres par deux types de relations, et que cet espace lui-même influe à son tour sur la relation entre les personnes (Intersubjec-

L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme

tivité), et celle que chaque participant entretient avec soi-même. Ferdinand Ulrich a montré dans de nombreux travaux comment l'homme ne devient soi-même qu'en s'acceptant soi-même, parce que l'homme n'a justement pas seulement un vis-à-vis, un Tu, mais qu'il est aussi en soi-même à la fois un Je et un Tu. Chaque personne est donc aussi donnée à soi-même. Si l'on part du principe que la maturité personnelle de quelqu'un coïncide avec sa capacité à s'accepter soi-même dans sa rencontre avec son environnement et les autres hommes, on pourra donc dire à propos de cet « espace relationnel » que plus une personne sera mûre, plus elle trouvera en elle de profondeur, de liberté et de sérénité, plus elle sera en mesure d'influencer l'atmosphère de manière positive, de donner à « l'espace relationnel » un caractère bienveillant. C'est pourquoi on dit souvent de certaines gens : « Il ou elle rayonne quelque chose... »

Ceci est particulièrement vrai dans la relation pédagogique. Créer une atmosphère chaleureuse dans les relations interpersonnelles dépend étroitement de la maturité de l'éducateur. Cette maturité lui donne une solidité qui crée la base d'une relation positive avec les jeunes. De même que plus un éducateur est mûr, plus il réussit à prendre de la distance vis à vis de la contingence de certains facteurs physiques, psychiques, émotionnels ou d'autre nature chez les jeunes. Il a passé le cap des changements continuels et devient ainsi capable d'être fidèle et de tenir sa parole. À l'inverse, plus une personne sera loin d'avoir atteint son équilibre, plus elle sera la proie de ses faiblesses passagères, de ses humeurs, de ses besoins, etc. La relation pédagogique vise justement à permettre au jeune de devenir lui-même, c'est-à-dire d'atteindre cet équilibre. C'est pourquoi l'éducateur va accepter ce jeune entièrement et fondamentalement, et pas seulement pour ce qu'il montre de lui à un moment ou à un autre. Si cette acceptation de l'autre arrive à dépasser les frontières, de ce qui est humainement possible, elle devient inconditionnelle, elle est alors amour. Mais l'amour est impensable sans la liberté. Le « Oui » de l'éducateur comme offre d'amour suppose donc de la part de l'autre une réponse donnée en toute liberté. Cependant le jeune doit trouver de lui-même la manière dont il va se construire librement et en toute indépendance, pour pouvoir devenir à son tour un partenaire fiable pour les autres, et ne plus rester dépendant de ses désirs passagers et de son état psychique ou physiologique.. Mais il se peut que le jeune ne comprenne pas ou mieux ne comprenne *pas encore* le oui inconditionnel de l'éducateur. Il faudra alors tout un processus pédagogique qui lui permette d'atteindre la maturité

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— **Stefan Oster**

nécessaire pour devenir soi-même. En effet, si un jeune est encore prisonnier de ses humeurs, il ne pourra sans doute pas comprendre comment un autre peut être plus libre et agir ainsi envers lui sans réserve. Il sera donc tenté d'attribuer à l'éducateur le fait qu'il vit sa relation à lui sous la forme de limitations et de contraintes. Il ne comprendra pas facilement, par exemple, qu'il y ait des formes de don et d'acquiescement à sa personne qui puissent s'opposer à ses besoins du moment.

Il est ainsi tout à fait possible que le oui fondamental, d'un côté considéré comme *une des* conditions de possibilité pour la relation interpersonnelle, soit interprété par le partenaire comme un « non » fondamental, et par là même, trouble, voire empêche, l'apparition d'une bonne relation interpersonnelle. Bien plus : Quand il existe une véritable différence de niveau d'autonomie entre les deux partenaires, la tentation de mal interpréter ce qui a été dit ou fait surgira bien plus souvent que lorsque deux personnes libres et indépendantes se regardent les yeux dans les yeux pour se parler vraiment.

Ainsi donc, dans la relation pédagogique, le pédagogue considère toujours l'autre avec le potentiel qu'il possède vraiment, mais qui ne peut se développer qu'au cours d'une longue maturation. C'est pourquoi cet autre est toujours supposé être celui qu'il *n'est pas encore*. Et s'il s'agit surtout alors d'aider ce jeune à devenir capable d'être responsable de ses actes et de développer des relations interpersonnelles durables, cela signifie que l'éducateur présuppose que, d'une certaine manière, il en est déjà capable. C'est pourquoi il lui demandera et lui confiera toujours une autonomie personnelle plus grande que celle qu'il a déjà prise. Or cette confiance en la prise d'autonomie de ce jeune est une confiance qui concerne le lieu le plus profond de sa liberté personnelle. Cet état d'esprit suppose que l'enfant soit peu à peu libéré des contraintes et de l'obéissance que ses parents lui imposent. L'amour de l'éducateur aura, et devra avoir pour but de devenir finalement superflu *en tant qu'éducateur*, parce qu'il aura aidé le jeune à décider lui-même s'il veut continuer à entretenir avec lui des relations – amicales dans le meilleur des cas – ou pas. Nous voyons ainsi tout ce que risque l'amour, tout ce qu'il doit risquer, s'il veut aimer l'autre absolument.

3. La structure des relations vue par le père

Ce qui suit tente une interprétation de la parabole de l'enfant prodigue à partir de ce qui vient d'être dit, dans une expression imagée

L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme

de la relation de Dieu aux hommes, comme celle d'un éducateur qui veut, en dernière analyse, amener les hommes à une relation d'amitié avec lui. Le narrateur de la parabole envisage les relations entre les personnages à partir de la vision constante qu'en a le père. En effet, l'amour que la père porte depuis le commencement à ses fils est le même que celui qu'il leur exprime après le retour du plus jeune pendant la fête donnée en son honneur. Il est le fidèle, l'inébranlable, celui qui ne change pas, celui dont le « oui » inconditionnel ne dépend pas de circonstances passagères – ici de l'attitude du fils. Si l'on se demandait quelle expérience le père fait au début de « l'espace interrelationnel » on pourrait dire que c'est celle d'un espace tout entier imprégné de son « oui » fondamental, mais qui lui laisse pressentir que ses fils ne cessent de douter de ce « oui ». Et plus il sent ses fils se fermer à ce oui et, soupçonneux, le refuser, plus il souffre qu'ils ne répondent pas par un « oui » semblable au sien. Ses fils ne comprennent pas cela. Mais cependant, il les traite comme des hommes fondamentalement à même de le comprendre, parce qu'il espère qu'ils vont atteindre un niveau de compréhension suffisant. Une mère parle avec son enfant avant qu'il ne parle lui-même, parce qu'elle espère qu'il va apprendre à parler ou qu'il apprend de cette façon.

D'un autre côté, le père est et reste le père, celui dont on est issu, qui est le maître du domaine, dans lequel se constitue une forme de relation. C'est lui le responsable des biens, mais il les administre de manière à rendre possible et à susciter la relation. Car cette relation à ses fils n'est pas vécue dans un espace pur et abstrait, mais dans celui de son domaine, des biens cultivés en commun, des autres travailleurs. C'est un endroit concret, dans lequel et par lequel se développe et se communique une certaine forme de relation. Ce monde est empreint de cet ensemble de relations, mais il marque aussi les relations de son empreinte. Le domaine dans lequel celles-ci se développent appartient au père. Mais comme il aime, il le partage avec ceux qui sont ses fils. Pour le comprendre, il suffit de se représenter comment résonne le mot « la maison de mes parents » chez quelqu'un qui y a vécu des expériences heureuses. C'est la maison de mes parents, mais, plus profondément, c'est en même temps la mienne. La relation interpersonnelle qui a existé entre mes parents et moi pendant mon enfance y trouve une expression concrète, presque saisissable. C'est exactement ce que le père tentera de dire plus tard à son fils aîné. « Mon enfant, toi tu es toujours avec moi et ce qui m'appartient t'appartient » (*Luc 15, 31*).

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE _____ **Stefan Oster****4. La structure des relations vue par les fils**

Le père, en partant du principe que ses fils sont des êtres qui comprennent d'emblée l'amour qu'il leur prodigue, *afin qu'ils* le comprennent toujours plus profondément, prend *nécessairement* le risque que ses fils soupçonnent, mettent en doute, ne comprennent pas, voire rejettent cet amour. Au crédit de confiance que le père accorde à ses fils devrait correspondre de leur part la confiance dans le fait que leur père reste un bon père pour eux, même s'il prend des décisions qui leur sont encore incompréhensibles. Mais le père ne peut en aucun cas obtenir cette confiance par la force. Elle ne peut être consentie que librement. Et c'est justement cette liberté que le père rend possible par le libre don de son propre crédit de confiance. Ce libre don est la condition de possibilité pour ses fils de vivre en pleine liberté leur confiance en leur père, mais aussi de la nier, d'entrer dans le doute, la méfiance, le refus et même la haine.

À son retour, le plus jeune fils va exprimer ce soupçon et ce doute qui l'habitaient autrefois : « Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils » (*Luc 15, 21*). Et le fils aîné aussi va exprimer ce doute fondamental dans l'amour du père, lorsqu'il lui reprochera de lui avoir refusé son aide. « Je te sers depuis tant d'années et je n'ai jamais agi contre ta volonté et tu ne m'as pas une seule fois donné, ne serait-ce qu'un agneau, pour festoyer avec mes amis » (*Luc 15, 29*).

Si les fils retirent leur confiance à leur père, l'expérience qu'ils font de leur relation à lui n'est plus celle d'une relation personnelle, donc libre, mais elle se réduit à celle d'une relation qui ne porte que sur un objet. Cet espace relationnel vécu de manière positive, exprimé par les mots « ma maison paternelle » et qui trouve sa manifestation concrète dans la possession commune de ce domaine, disparaît pour les fils au profit de la compréhension de la maison familiale comme un objet utilisé par leur père pour montrer son pouvoir, sa supériorité, l'étendue de ce qu'il possède et par là même la dépendance de ses fils. L'amour est alors quantifié en quantité de biens appartenant au père, dont il donne ou refuse l'attribution à ses fils. « Ma maison paternelle » n'est plus ma maison, mais le bien que mon père se refuse à « lâcher ». L'incapacité des fils à comprendre l'amour, c'est-à-dire le don gratuit de leur père, les conduit à l'expérience d'un espace interrelationnel où ils se considèrent eux-mêmes comme lésés, exploités, réduits au rôle de valets, et leur père, soit comme celui qui cède lâchement son bien à son fils cadet sur simple

L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme

demande, soit reste assis comme un avare ou un despote sur ses biens, et confirme par là même l'état de servitude où se trouve son fils aîné.

5. Deux voyages au loin pour surmonter la dépendance vis à vis du père

Il reste aux deux fils qui n'ont pas compris l'amour de leur père et lui retirent leur confiance, deux manières de vivre cet « espace relationnel » avec le père : *ou bien* sous la forme d'une revendication agressive – comme le fils cadet, qui se saisit de ce qui est censé lui appartenir. Il veut en effet posséder et gérer lui-même la part qui lui revient, afin que ce bien ne soit plus pour son père un moyen de disposer de lui. Il veut disposer lui-même de ses biens, être son propre maître. Il part au loin de manière ostensible pour se débarrasser de la dépendance de son père, et de son père lui-même.

Ou bien sous la forme d'une soumission totale à la volonté du père sur le mode de l'obéissance à une loi qui lui donnera un jour, il l'espère, d'entrer en possession du domaine, pour devenir enfin son propre maître. Car l'aîné non plus ne veut pas vivre en communion d'amour et de confiance avec son père. Il veut organiser « avec ses amis » une fête où le père n'a pas sa place. Il avait aussi espéré en secret être débarrassé de son frère pour devenir le seul héritier. Son obéissance n'est pas participation à la confiance aimante de son père, mais sa manière de rendre finalement superflus, et son père, et son frère. À l'inverse de son frère, il *quitte intérieurement* le domaine de son père, en se contentant de se conformer à la loi, pour devenir un jour père et par là même, se débarrasser du sien.

Les deux fils, par leur incapacité à entrer dans l'amour du père, restent, au sens le plus profond du terme, incapables de tisser une vraie relation et par là même d'aimer. Durant son voyage au loin le fils cadet va acheter des êtres humains et se vendre à d'autres : il reste dans l'incapacité de vivre ce qu'il pourrait vivre. Et l'aîné se démasque en refusant de participer à la fête de l'amour entre les personnes, à laquelle son père le convie et l'a toujours convié. Les deux fils ont construit leur relation à leur père sur leur volonté de lui extorquer leur indépendance. Mais ce type d'indépendance les entraîne, intérieurement ou extérieurement, vers une dépendance plus grande encore – soit vis à vis de la part d'héritage possédée, soit vis à vis de la loi à accomplir pour entrer en possession du bien

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— **Stefan Oster**

dont on croit qu'il vous est refusé. En se détachant de celui qui les accepte entièrement et qui les aime vraiment, ils deviennent eux-mêmes à l'image de ce père imaginé par eux.

Seul le fils cadet revenu vers son père finit par réaliser l'unité entre liberté et appartenance dans l'amour, en acceptant l'amour de son père et en y répondant de manière personnelle. Mais il fallait d'abord qu'en gardant les cochons, il subisse l'épreuve d'une dépendance et d'une humiliation extrêmes, pour que soient détruites les représentations faussées qu'il avait de soi-même, du monde et de son père. C'est seulement maintenant qu'il commence à voir vraiment qui est son père, et dans cette lumière, qui il est vraiment à ses yeux et dans son amour.

6. Le sens final de la création : La relation personnelle entre l'homme et Dieu

Cette parabole a toujours été interprétée comme une représentation analogique de la relation Dieu-homme. Si comme le dit Thomas d'Aquin, la cause de la création et l'attention que Dieu lui accorde et, en elle, celle qu'il accorde aux hommes est une bonté pure et surabondante, la création trouve son accomplissement dans l'amour personnel de Dieu pour l'homme. Ceci signifie aussi que dans la réponse aimante de l'homme à l'amour de Dieu qui l'a créé et choisi, non seulement l'homme, mais aussi la création toute entière trouvent leur forme définitive. Comme le dit saint Paul, « La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu » (*Romains* 8, 19). C'est pourquoi on peut voir dans le domaine du père de la parabole une image de la création, dans laquelle et par laquelle l'homme vit et développe sa relation au créateur. Si la création est comprise comme « maison du père », elle est le lieu qui appartient au père d'une manière particulière, mais qui, parce que le père donne avec amour, appartient de la même manière à ses enfants les hommes (« Tout ce qui est à moi est à toi »). Mais si l'homme vit dans la méfiance et le soupçon vis à vis du père, il aura avec la création un rapport analogue à celui des deux fils vis à vis du bien de leur père. Soit il se lancera dans un gaspillage matérialiste de la nature, soit il se soumettra aveuglément à ses lois et à ses contraintes ou pourra se comporter de biens d'autres manières, qui seront toutes inspirées par un même égocentrisme, incapable de recevoir quoi que ce soit. Dans tous les cas, on refuse d'accepter le don d'amour gratuit du

L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme

père. On lui donne les traits d'un despote mesquin ou on le réduit à un faiblard impuissant et stérile. L'homme ne veut plus alors être le fils de ce père là, mais il devient, par là même, image du père qu'il s'est fabriqué lui-même par la faute de ses soupçons et de sa méfiance. Parce qu'il ne veut pas recevoir sa vie du père, il doit se refermer sur lui-même et décider de se créer soi-même. Du coup, il se refuse justement la possibilité de devenir soi-même et de recevoir la plénitude de la vie dans la maison du père.

7. La munificence de Dieu – cause de la possibilité de l'athéisme

Toutes ces attitudes ne sont possibles qu'à cause du don gratuit du père dans ce qu'il a de plus profond. Comme le père, dans son acte créateur, nous fait don de l'être, qui est pure bonté, pur amour et acte pur, il considère véritablement l'homme capable de lui répondre en lui accordant sa confiance, bien que ce soit justement cela que l'homme ait à apprendre d'abord et sans cesse. Dieu appelle l'homme par amour et le traite dès le début, comme celui qui peut répondre à cet appel dans l'amour, parce que, si nous nous référons à la relation pédagogique évoquée ci-dessus, celui-ci ne pourra apprendre à le faire que de cette manière. Bien plus, Dieu, dans sa volonté de le libérer, doit donc lui transmettre son domaine, c'est-à-dire mettre la création à sa disposition parce qu'une réponse aimante n'est possible que dans la liberté et de la part d'une personne libre.

C'est justement là que se situe la condition de possibilité de la négation de Dieu : l'a-théisme.

Seul l'amour de Dieu pour l'homme comme libération rend possible l'athéisme radical. C'est pourquoi il est facile de comprendre comment les temps modernes, marqués par l'expérience de la mise à disposition d'une nature désenchantée, de sa domination par la découverte et l'utilisation de ses lois, ont rendu possible en occident l'apparition d'un athéisme radical. En même temps il faut dire que la manière dont il se conduit avec la création et avec lui-même, est celle-là même qu'il adopte avec celui qui lui a transmis, et lui-même, et sa création. Car notre père aimant ne garde pas son bien pour lui. On n'a pas besoin de lui arracher sa création. Il l'a toujours donnée par amour. La possibilité de se rendre maître de la création est l'expression de la façon radicale dont elle est transmise aux

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— **Stefan Oster**

hommes : « Tout ce qui m'appartient t'appartient » (*Luc* 15, 31). Dans cette expérience s'approfondit aussi celle de l'homme qui se trouve comme livré à lui-même dans sa relation à lui-même. Être donné à soi-même par Dieu signifie aussi une liberté encore plus grande et par là même une responsabilité encore plus grande envers ce don. L'expérience moderne d'une subjectivité libre et maîtresse d'elle-même dévoile de la même manière la radicalité du libre don de Dieu. Je suis donné à moi-même signifie aussi : je suis toujours plus responsable de ce don devant Dieu en tant qu'individu, au-delà d'une norme collective imposée par la société ou par l'Église.

8. Les questions que l'athéisme pose à chacun sur sa relation à Dieu

La manière de se comporter avec soi-même, les autres et la création dans sa totalité, montre toujours de manière implicite quelle relation l'homme entretient avec son père aimant. Vit-il cette vie dans l'attitude fondamentale, par rapport à l'autre et au monde, de celui qui lui répond de manière ouverte et positive – parce qu'il est tout simplement libéré par le « oui » de son père qui l'aime ? Ou bien organise-t-il le monde et l'autre à partir de l'égoïsme radical qui est en lui ? On ne peut répondre à cette question par oui ou par non. Car chacun découvrira en soi des traits du fils aîné et du fils cadet, qui se refusent à une obéissance aimante et confiante au père. Si l'on comprend les choses ainsi, les différentes formes d'athéisme deviennent des variantes de notre propre développement, qui sont devenues d'une manière plus ou moins systématique des manières de penser et de vivre. L'athéisme dévoile la vérité sur nous comme enfants du père constamment enclins à renier son « oui » aimant et confiant qui les transforme, ou qui l'ont renié depuis longtemps. Il faut, bien sûr, se poser la question de savoir comment l'homme peut retrouver cette relation de confiance avec Dieu. Relation où la dépendance et l'obéissance à l'égard du père et l'expérience de la liberté ne sont pas deux aspects opposés de l'amour à réconcilier après coup, mais deux faces de ce même amour. Comment faire pour entrer dans l'atmosphère de la fête que le fils cadet de retour a le droit de célébrer avec son père, et dans laquelle il comprend que son appartenance au père n'est pas une dépendance nuisible, mais la condition de sa vraie liberté ? Faut-il donc que l'homme soit obligé de devenir un misérable porcher pour y arriver ? On ne peut l'affirmer,

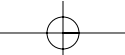
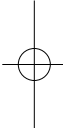
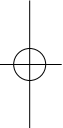
L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme

car si sa propre misère était visée et mise en scène à partir d'un moi centré sur soi-même, elle serait encore une fois instrumentalisée par le Moi et utilisée dans l'intérêt d'une appropriation de soi-même qui voudrait se rendre soi-même capable d'apprendre à faire confiance. Mais c'est impossible. L'éloignement méfiant de l'athée ne peut être surmonté au moyen de cet éloignement même. L'homme ne peut pas quitter de lui-même cet état dans lequel il se trouve éloigné de Dieu. Il a besoin d'être sauvé.

Mais lui, le Fils unique du Père, celui qui raconte cette histoire dans l'Évangile, vient lui-même comme amour devenu chair, unique, mais nous représentant tous, pour vivre et faire la volonté du Père. Il choisit dans son obéissance aimante la condition d'esclave (*Philippiens 2, 7*) pour s'humilier soi-même en entrant dans la dérédiction athée de la soue à cochons et de la Croix. C'est de cette façon, et de cette façon seulement, que l'homme perdu, qui a besoin d'être sauvé, peut se dire : aussi profond que je m'enfonce dans la détresse ou le désespoir, l'amour fait chair de mon créateur a toujours été et se trouve toujours là avec moi et pour moi, afin de me tirer de là et de me conduire vers le Père.

Traduit par Françoise Brague
Titre original : *Die Liebe Gottes und die verborgene
Wahrheit des Atheismus.*

Stefan Oster, né en 1965. Ancien journaliste de presse et de radio. Études de philosophie, d'histoire et de théologie à Ratisbonne, Kiel, Oxford et Benediktbeuern. Membre, depuis 1996, de l'ordre des salésiens de Don Bosco. Prêtre depuis 2001 ; docteur en théologie depuis 2003. Professeur de théologie à l'École normale de philosophie et de théologie de Benediktbeuern.



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Jan-Heiner TÜCK

Pardonner l'impardonnable ?

**Jankélévitch et Derrida sur une question
qui doit rester ouverte**

« La miséricorde, c'est l'autre face de la vraie justice. »

Jean-Marie LUSTIGER

« La victime doit aimer son bourreau. Phrase monstrueuse, mais qui répand une lumière insondable. »

George STEINER

L y a des crimes qui laissent sans voix. Le raffinement de la haine, le cynisme froid et grossier, les abîmes de perversité, le cri des victimes qui s'est tu, le deuil désespéré des survivants... Qui pourrait prétendre avoir trouvé les mots justes pour parler de ces événements là ? On ne peut pourtant pas se taire au sujet de ce qui s'est passé. « Il est interdit de se taire et impossible de parler. » Cette déclaration d'Elie Wiesel montre la difficulté insurmontable à laquelle se trouvèrent confrontés les survivants d'Auschwitz et leurs descendants pour parler de l'indicible. Le motif principal pour briser le silence fut, pour presque tous les survivants, d'arracher les morts à cette seconde mort qu'est l'oubli, et de leur rester ainsi fidèles. La plupart d'entre eux n'ont trouvé que des années, voire des décennies plus tard, le langage capable d'exprimer l'inexprimable. Ces témoins sont d'autant plus importants qu'il s'agissait ainsi de mettre en lumière l'autre silence, celui des coupables, qui dissimulaient leurs crimes avec un aveuglement têtue, et de s'opposer au mutisme

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— **Jan-Heiner Tück**

presque total de leurs complices et de tous les suiveurs, qui n'avaient rien vu, rien entendu et rien su. Le voile des tournures lénifiantes qu'ils jetaient sur leurs agissements devait être déchiré et il fallait que soit rappelée l'ignominie de leurs méfaits.

Les faits historique possèdent un caractère irrémédiable : les agissements des bourreaux restent inscrits dans l'histoire de manière indélébile. Ceux-ci peuvent, bien sûr, prendre positon ultérieurement face à ce qu'ils ont fait ou se sont abstenus de faire – car l'abstention elle-même peut prendre un caractère criminel. Ils peuvent se repentir ou tenter de réparer (si cela n'est pas trop tard...) ou bien nier superbement leur faute et se faire passer pour les « victimes » d'un régime totalitaire.

Ceux qui furent humiliés et abîmés peuvent aussi réagir différemment vis à vis de ces crimes barbares : fortement détruits par le traumatisme de l'humiliation et poussant au rétablissement de la justice, ils peuvent se prononcer vis à vis de leurs bourreaux contre la possibilité d'une réconciliation. Seraient-ils aussi en état de réaliser l'impossible et de pardonner l'impardonnable ?

Dans le débat philosophique contemporain, des positions qui méritent d'être remarquées ont été défendues sur ces deux attitudes possibles face à l'horreur.

Mais la thèse, par exemple, que certaines fautes soient impardonnables « jusqu'à la fin des temps », détruit l'espoir en une réconciliation universelle, elle mène par là même à une véritable remise en question de l'absolution sacramentelle. Dieu peut-il en effet pardonner au coupable sans que les victimes soient partie prenante dans le processus du pardon ?

1. Ne rien oublier – ne rien pardonner (Vladimir Jankélévitch)

L'injonction de *ne pas oublier* peut être motivée par des raisons pédagogiques : Auschwitz ne doit plus jamais se reproduire (Th. W. Adorno). Mais elle peut être couplée avec l'exigence de *ne pas pardonner*.

Du philosophe français Vladimir Jankélévitch (1903-1985) vient la formule : « L'histoire du pardon s'est arrêtée à Auschwitz ». Son insistance à vouloir défendre le caractère impardonnable des crimes nazis est dirigée contre un apaisement prématuré des consciences et contre une rhétorique de la réconciliation qui recouvrirait d'un voile

Pardonner l'impardonnable ?

pudique l'abîme de l'horreur. Dans son essai « *Pardonner ?* » paru en 1971, Jankélévitch argumente son plaidoyer pour le caractère impardonnable des crimes nazis en deux points. Le premier concerne le problème juridique de la prescriptibilité des crimes, et le second le fait sidérant que, plusieurs dizaines d'années après 1945, on n'ait pas encore demandé pardon aux victimes pour les crimes commis, ce qui fait que l'hypothèse d'une réconciliation a été construite par-dessus la tête de ceux qui étaient directement concernés.

La première partie de l'essai peut se résumer à l'argument suivant : Les crimes nazis sont imprescriptibles parce que ce sont des crimes contre l'humanité elle-même. Les critères juridiques de la prescription, sur lesquels on a beaucoup discuté en France dans les années soixante, n'ont pas de sens en ce qui concerne Auschwitz, puisqu'il s'agit d'un crime de dimension internationale et que, d'autre part, la monstruosité de cet anéantissement fait voler en éclats toutes les catégories d'analyse en usage jusque là. Pour donner au terme de « Crime contre l'humanité » un caractère plus concret, Jankélévitch fait ressortir la dimension proprement *ontologique* de cette déshumanisation : « C'est l'être même de l'homme, l'*esse*, que le génocide raciste a tenté d'annihiler dans la chair douloureuse de ces millions de martyrs. » L'anéantissement des juifs européens, exécutés de manière administrative et industrielle, est un attentat contre l'homme en tant qu'homme. Il faut se rappeler dans ce contexte que les juifs ne furent internés, déportés et détruits ni parce qu'on leur reprochait quelque délit que ce soit, ni à cause de leurs convictions politiques ou religieuses, mais simplement parce qu'ils étaient juifs. La folie raciste des nazis retirait à tout juif le simple droit de vivre et de respirer. Leur « faute » était d'être nés. Et une fois qu'on leur avait enlevé leurs droits civiques, puis leur statut ontologique d'être humain, on pouvait les entasser dans des camps, comme des animaux, et les livrer à l'« abattage » collectif ; Jankélévitch définit expressément la politique national-socialiste d'extermination comme « produit de la méchanceté pure et de la méchanceté *ontologique*, de la plus démoniaque et la plus arbitraire que l'histoire ait connue ». Ceux qui ont commis ces crimes ne sont pas pour lui « de simples fanatiques ni seulement des doctrinaires aveugles », mais des « monstres », des « vampires métaphysiciens ¹ » qui, pour donner un exemple de leur sadisme raffiné, ont utilisé la peau des déportés pour fabriquer du savon et des abat-jours. Pardonnez ces crimes

1. V. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, pp. 25 et 29.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Jan-Heiner Tück

bestiaux – car la prescription est une manière de pardonner – est pour Jankélévitch profondément immoral et « Oublier ce crime gigantesque contre l’humanité serait un nouveau crime contre le genre humain² ».

Il n’existe pas de condamnation juridique qui pourrait correspondre à l’horreur de ces crimes. Pour Jankélévitch, il n’y a pas non plus de réparation possible. *L’irréparable* ne peut obtenir réparation. Ce crime est *inexpiable* et la tentative de compenser la mort de six millions de personnes par des compensations matérielles irrecevable et absurde. Bien que Jankélévitch utilise la rhétorique du diabolique pour caractériser la monstruosité des crimes nazis, il refuse catégoriquement l’idée d’une puissance diabolique dont l’influence pourrait expliquer la barbarie absolue des coupables. Il flaire dans les modèles d’explications théologiques qui présentent Hitler comme l’Antéchrist ou ramènent la force d’attraction de l’idéologie nazie au principe du mal, une manière subtile de détourner la faute sur un autre. Cette manière est pour lui inacceptable, parce que les coupables ont à répondre de leurs propres crimes et que leur faute ne peut être mise au compte de grandes abstractions. Il n’est donc pas étonnant que Jankélévitch accuse de manque de compassion envers les victimes ceux qui, dans les années 1960, militaient pour la prescription des crimes nazis et faisaient valoir des circonstances atténuantes pour les bourreaux. Il refuse avec véhémence les débats qui pourraient réduire Auschwitz à un « cas » et établir des parallèles historiques avec les purges de Staline ou d’autres génocides. « Auschwitz n’est pas un sujet de colloque », ce n’est pas « un cas particulier de la barbarie humaine », c’est « le crime le plus monstrueux de l’histoire³ ».

Jankélévitch confronte constamment ses lecteurs aux actions insupportables des auteurs de ces actes de barbarie, qui faisaient jouer du Mozart pour accompagner la pendaison des prisonniers et arrachaient leurs couronnes et or aux cadavres avant de les envoyer aux fours crématoires ; Il met en évidence l’incommensurabilité et l’unicité d’Auschwitz pour étayer la thèse de l’imprescriptibilité des crimes nazis. Jankélévitch fait aussi allusion à la profonde dimension religieuse de ce crime – qui a été souvent oubliée dans ce qu’on appelle la bataille des historiens – lorsqu’il rappelle que les juifs étaient considérés par les nazis comme appartenant à une race maudite et que l’on faisait retomber sur eux le meurtre de Dieu.

2. V. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 25.

3. V. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, pp. 34 et 39.

Pardonner l'impardonnable ?

Dans la deuxième partie de son essai, Jankélévitch étai^e son plaidoyer pour le caractère impardonnable des crimes nazis en faisant remarquer que les coupables n'ont *pas* demandé pardon, n'auraient pas reconnu leur faute et n'auraient montré aucun remords. (Il faudrait ici demander en retour si ce jugement n'est pas porté un peu trop à la hâte.) À cet endroit est subrepticement introduite une *condition* à laquelle serait liée la garantie du pardon. Sans l'aveu de la culpabilité, la douleur du repentir et la demande de pardon du côté des coupables, pas de pardon de la part des victimes. (Jacques Derrida, lui, va problématiser cet ensemble de conditions, cette économie du pardon.) D'un autre côté Jankélévitch rappelle à juste titre la priorité du droit des victimes de pardonner à leurs bourreaux. C'est sur ce fond qu'il considère comme une hypocrisie sans nom de rappeler aux victimes le devoir d'aimer son prochain et de les pousser à prononcer enfin la parole rédemptrice du pardon. Il fait aussi remarquer que le petit nombre de ceux qui ont survécu n'ont absolument pas le droit de pardonner au nom des morts. « Ce n'est pas à nous de pardonner pour les petits enfants que les brutes s'amusaient à supplicier⁴. » Dans une sorte de révolte du souvenir contre le maelström du temps qui nivelle tout, Jankélévitch cherche à garder vivantes dans toute leur horreur les exactions des nazis, et à nourrir le « ressentiment » contre les coupables, qui, entre temps, jouissent la conscience tranquille de leur confort nouvellement retrouvé. Il est alors logique qu'il proteste contre l'indifférence, l'amnésie morale et le manque de profondeur général qui est depuis longtemps passé à l'ordre du jour. « Nous penserons fortement à l'agonie des déportés sans sépulture et des petits enfants qui ne sont pas revenus. Car cette agonie durera jusqu'à la fin du monde⁵. » Et un peu avant : « aussi dirions-nous volontiers, en renversant les termes de la prière que Jésus adresse à Dieu dans l'Évangile selon saint Luc : "Seigneur, ne leur pardonnez pas, car ils savent ce qu'ils font"⁶ ».

Jankélévitch n'est pas le seul à défendre la thèse de l'impossibilité du pardon. D'autre ont soutenu aussi ce point de vue par solidarité avec les morts. Elie Wiesel déclare par exemple : « J'espère qu'on ne pardonnera jamais à leurs meurtriers. Je ne veux pas que Dieu leur pardonne ce qu'ils ont fait aux enfants. Jamais. » Et Simon

4. V. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 55.

5. V. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 63.

6. V. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 43.

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Jan-Heiner Tück

Wiesenthal inverse l'exclamation du Christ mourant sur la croix lorsqu'il écrit lui aussi : « Ô Père, ne leur pardonne *pas*, car ils *savaient* ce qu'ils faisaient ! »

On ne peut pas ne pas entendre ces voix qui s'accrochent au caractère impardonnable de ces crimes. Elles gênent le chœur de ceux qui s'efforcent de développer une rhétorique de la réconciliation, sans avoir mesuré l'abîme du passé. Le combat contre l'oubli de l'injustice et un profond malaise face à un « messianisme idyllique du pardon » (Emmanuel Lévinas) motivent ce refus de pardonner aux coupables. Cette attitude pose le problème de savoir s'il n'est pas « impardonnable » de pardonner à des bourreaux qui ont commis l'impardonnable. D'un point de vue *théologique*, le postulat du refus du pardon « jusqu'à la fin des temps » amène à supprimer l'espoir d'une réconciliation universelle. Il semble que Dieu lui-même se discréditerait, s'il pardonnait l'impardonnable. Nous reviendrons sur ce point.

2. Pardonner l'impardonnable – une possibilité impossible (Jacques Derrida)

Dans une interview du printemps 2000, Jacques Derrida s'est penché lui aussi sur la question du pardon de l'impardonnable, en critiquant entre autres la position de Jankélévitch. Pour juger correctement de la différence entre Derrida et Jankélévitch, il faut garder à l'esprit qu'entre la parution des deux textes 30 ans se sont écoulés, au cours desquels d'énormes efforts ont été faits pour lutter contre le refoulement d'Auschwitz. Des études historiques, la construction de mémoriaux, des témoignages littéraires, des documentaires, des programmes de cours à l'école, des débats publics comme le *Historikerstreit*, les discussions autour du mémorial de Berlin ou le discours de Martin Walser, tout cela a contribué à rendre ce thème très présent à nos esprits. La mentalité du « on n'en parle plus » décriée par Jankélévitch est devenue tabou, même si le problème du racisme de l'extrême droite n'est en aucun cas réglé. Ce point de départ différent constitue l'arrière-plan de l'interview de Derrida consacrée au *Siècle du pardon*.

En introduction, Derrida cherche à circonscrire le sens du mot pardon et souligne – pour éviter la confusion des termes – que le concept de pardon ne doit pas être confondu avec des termes juri-

Pardonner l'impardonnable ?

diques comme celui d'amnistie ou de prescription. L'acte du pardon dépasse le domaine du droit. De plus il fait remarquer que le concept de pardon contient un héritage religieux qui remonte à Abraham et qui marque de son empreinte le judaïsme, le christianisme et l'islam. Cet héritage religieux, surtout à cause de l'extension du christianisme, prépare la voie à une universalisation, voire une globalisation de la notion de pardon. En effet on assiste à un foisonnement de scènes de repentir et de pardon jusque dans les sphères de la géopolitique. Des rites publics ont été créés, au cours desquels des souverains ou des chefs d'état demandent pardon pour les crimes de guerre passés. Mais des intérêts sont toujours en jeu – la paix civile, des relations commerciales, etc. C'est pourquoi Derrida se montre sceptique face à cette inflation de rites de réconciliation. Il sait bien que le pardon demandé ou accordé à des fins précises corrompt l'idée d'un pardon à l'état pur. « Chaque fois que le pardon est mis au service d'un but (fût-il honnête ou purement spirituel, libérer ou sauver, réconcilier ou apporter le salut), chaque fois qu'il tente de rétablir une situation normale (sociale, nationale, politique ou psychologique), même en passant par un travail de deuil, une quelconque thérapie ou écologie de la mémoire – alors le "pardon" n'est pas pur⁷. » Suit la thèse centrale de Derrida, qui concerne directement la question du pardon de l'impardonnable. « Il faut partir du fait qu'il existe des actes impardonnables. Mais n'est-ce pas justement la *seule chose* qu'il y ait à pardonner ? La seule chose qui *appelle* le pardon ? Si l'on n'était capable de pardonner que ce qui semble pardonnable, ce que l'Église appelle "péché véniel", l'idée même de pardon s'évaporerait. S'il y a quelque chose à pardonner, ce serait bien ce que l'on nomme dans le langage religieux le "péché mortel", le pire, le crime ou l'injustice impardonnables. D'où l'aporie que l'on pourrait formuler de la manière suivante dans sa formalité sèche, impitoyable et sans pardon : Le pardon ne pardonne *que* l'impardonnable. On ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a pardon – s'il existe – que là où il y a impardonnable. Ce qui signifie que le pardon doit se déclarer justement comme étant l'impossible. Il ne devient possible que s'il fait l'impossible. ⁸ »

7. J. DERRIDA « Le siècle du pardon. Le pardon sans pouvoir – inconditionnel et au-delà de la souveraineté » (interview de Michel Wieviorka) in *Lettre internationale*, printemps 2000.

8. J. DERRIDA, *op. cit.*

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— **Jan-Heiner Tück**

Pour Derrida, l'omniprésence du thème du pardon trouve sa raison dans le fait qu'au XX^e siècle, on a non seulement commis des crimes abominables, mais qu'ils ont été dévoilés et portés à la connaissance de tous, commémorés, travaillés et archivés. Le fait que les médias ont présenté partout ces crimes, dont la quantité dépasse l'entendement humain, fait justement resurgir la question du pardon. Dans ce contexte, Derrida intervient aussi dans le débat qui fut provoqué en 1964 en France par la promulgation de la loi sur l'*imprescriptibilité* des crimes contre l'humanité. Il est cependant remarquable que – contrairement à Jankélévitch – il fait la distinction entre le concept juridique d'*imprescriptibilité* et celui, transcendant la sphère juridique, d'*impardonnable*. On peut très bien tenir à l'imprescriptibilité d'un crime, ne fixer aucune limite de durée à la possibilité de porter plainte et de condamner en justice, et pardonner cependant au coupable. Le caractère particulier de l'imprescriptibilité consiste en ceci qu'elle introduit une sorte d'éternité, de transcendance, « l'horizon apocalyptique d'un jugement dernier⁹ ». Souvenons-nous que Jankélévitch était tout proche de cette idée quand il disait, faisant allusion à une parole de Pascal, que l'agonie des déportés durerait « jusqu'à la fin des temps ». Ce n'est pas un hasard si Derrida critique justement Jankélévitch sur ce point, en particulier sur l'idée selon laquelle on peut d'autant moins accorder son pardon aux exécutants de la shoah, qu'ils ne l'ont pas demandé. D'après Derrida, cet argument conditionne l'acte du pardon à la demande de pardon du coupable, précédée de l'expression d'un repentir, ce qui suppose de sa part une conversion due à une véritable transformation de sa conscience. Cette manière de comprendre le pardon est conçue par Derrida comme une « transaction économique », qui correspond à la tradition abrahamique en même temps qu'elle la contredit. D'une part, existe en effet dans la tradition des religions abrahamiques l'idée d'un pardon *inconditionnel*, infini, gracieux et non économique, qui pardonne au pécheur, même lorsqu'il n'a jamais demandé pardon. (On pourrait remarquer à ce sujet, que c'est justement la surprise devant ce pardon donné totalement gratuitement qui peut être chez le coupable le point de départ d'une conversion.) Mais d'autre part subsiste aussi l'idée d'un pardon lié à des *conditions*, qui attend de la part du pécheur une reconnaissance préalable de sa faute et l'amorce d'une conversion intérieure. Mais, dans ce, cas on ne pardonne plus à un coupable *en tant que*

9. J. DERRIDA, *op. cit.*

Pardonner l'impardonnable ?

coupable, mais à une personne qui peut faire les preuves d'une amélioration morale. Quand Jankélévitch justifie le refus du pardon en affirmant que les coupables n'auraient rien regretté, il suit, selon Derrida, la deuxième manière de voir et trahit l'idée d'un pardon absolu, bien qu'il l'ait lui-même soutenue ailleurs, en se référant à la tradition judéo-chrétienne.

Ce qui importe pour Derrida, c'est l'idée d'un pardon sans condition, laissant loin derrière lui les transactions économiques. Il parle aussi du pardon *pur*, qu'il différencie des formes *calculatrices* du pardon, que l'on trouve toujours dans le contexte de la politique. (Derrida analyse entre autres la figure de la *réconciliation nationale*, au nom de laquelle on a accordé en France l'amnistie aux collaborateurs, et aborde la question de l'Institut de la commission pour la vérité en Afrique du sud, qui devait rétablir la paix politique et sociale.)

Sans tenir compte de nombreux exemples de processus de réconciliation ficelés pour la circonstance, il faut continuer à considérer que le véritable pardon doit être accordé au coupable *face à face*, et pas par l'intermédiaire d'une tierce personne, encore moins d'une institution. On peut se plaindre de ce que son droit ait été lésé devant un tribunal, qui prendra une décision juridique, mais seule une personne peut pardonner à une autre personne, et la personne qui pardonne à l'autre revendique au moment de l'acte de parole performatif « je te pardonne » une souveraineté qui semble lui accorder le statut d'une supériorité morale. – Problème qui demanderait à être discuté. Mais personne ne peut pardonner au nom des morts – Derrida suit Jankélévitch sur ce point.

Arrêtons ici notre lecture de Derrida et considérons la différence entre une éthique hyperbolique du pardon inconditionnel et les formes de pardon bien pragmatiques, souvent suscitées par des intérêts peu avouables.

Quelles questions pointues sont posées ici à la théologie ?

3. Jésus-Christ, l'incarnation du pardon inconditionnel et une question qui doit rester ouverte

Une théologie qui prend en compte le poids de l'histoire ne peut écarter d'un revers de main la question posée par Derrida et Jankélévitch. Tous deux expriment, dans la polyphonie de toutes les

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Jan-Heiner Tück

voix possibles, des points de vue extrêmes qui peuvent se résumer ainsi : Jankélévitch maintient, à cause des victimes, l'idée du refus du pardon « jusqu'à la fin des temps », d'où la question de savoir si la volonté de pardonner l'impardonnable ne serait pas elle-même impardonnable. À l'inverse, à partir de l'idée d'un pardon pur et sans condition soutenue par Derrida, la question peut se renverser : n'est-il pas impardonnable de se fermer définitivement à l'esprit du pardon ?

La tradition théologique affirme que c'est la prérogative de Dieu que de pardonner les péchés. Seul le créateur peut aussi sauver. L'homme peut pardonner en ne cantonnant pas le pécheur dans sa faute, en l'acceptant – malgré tout – et il lui offre ainsi la possibilité d'un nouveau commencement. Mais l'impuissance sotériologique de l'homme consiste en ceci qu'il ne peut enlever au bourreau le poids écrasant de sa faute. Ainsi Jean-Marie Lustiger a soutenu, à propos des crimes nazis, la chose suivante : « Même si la victime a pu, avant de mourir, pardonner au bourreau le mal qu'elle a ressenti, même si elle a lavé son cœur de toute haine, elle ne peut délivrer la conscience du bourreau du mal qu'il fait. L'homme, à lui seul, ne peut pardonner le péché d'un autre homme. Là est la profondeur du mal et son irréparable. ¹⁰ »

Mais si Dieu seul peut pardonner, qu'en est-il de la participation des victimes ? Peut-on donner *l'absolution* au nom de *l'absolu* sans tenir compte de la relation détruite entre les coupables et les victimes ? Pour le dire plus nettement : peut-il y avoir une réconciliation du pécheur avec Dieu derrière le dos des victimes ? Ce qui est clair, c'est que la position de Jankélévitch, qui refuse le pardon, doit exclure absolument toute absolution sacramentelle pour les criminels nazis. Si l'on part de l'idée que c'est d'abord aux victimes de pardonner à leurs bourreaux, on se trouve aussi confronté à des questions épineuses.

Même si quelques criminels nazis ont retrouvé la foi après 1945 et, au cours d'un processus douloureux (contrition) se sont mis à se repentir de leurs crimes et avoué (confession) leurs péchés à un prêtre en tant que représentant du Christ, il faut encore se demander s'il n'aurait pas fallu leur refuser l'absolution jusqu'à ce que le pardon leur soit accordé du côté des victimes. Mais que faire alors si les victimes sont mortes et ne peuvent plus prononcer de paroles de pardon, si toute réparation (satisfaction) arrive trop tard ?

10. J.-M. LUSTIGER *Osez vivre*, p. 218.

Pardonner l'impardonnable ?

Parvenu à ce point, il est utile de rappeler la distinction suivante : Certes, il revient à Dieu seul de remettre les péchés (« rémission des péchés »), mais les dégâts sociaux des péchés ne sont pas par là même automatiquement réparés. Au contraire : dans un long et douloureux processus, le bourreau doit arriver à assumer ses crimes et à les expier. Si ceci n'est plus possible à l'intérieur de l'histoire, le processus qui consiste à entrer dans la vérité vis-à-vis de l'histoire de sa propre culpabilité, va plus loin que la mort.

À cela s'ajoute que l'Église a accordé l'absolution à certains criminels nazis, parce que lui ont été donnés les pleins pouvoirs d'accorder au pécheur le pardon de Dieu. Du point de vue de ceux qui se prononcent contre la possibilité de pardonner, c'est une manière de faire scandaleuse. Mais qui pourrait s'arroger le droit de décider de ce qui ne peut être pardonné « jusqu'à la fin des temps » ? Faut-il rappeler ici que l'Église n'a pas la prétention de s'attribuer les paroles du pardon ? (Comment le pourrait-elle ?), mais elle les prononce au nom de celui qui a été crucifié et est ressuscité des morts. De celui qui, sur le Golgotha, en les sauvant, s'est identifié à tous les hommes. Cette identification rédemptrice a un lien étroit avec ce que pense Derrida concernant *le pardon pur et sans condition*. Cette idée plonge d'ailleurs ses racines dans l'héritage juif (*Exode* 23, 4 *ss* ; *Psaumes* 35, 13 *ss* ; 109, 4 *ss*). Dans la tradition chrétienne, elle trouve son équivalent dans l'exhortation du Christ à pardonner soixante dix-sept fois sept fois, même si les bourreaux n'ont *pas* demandé pardon, ou dans le commandement d'aimer ses ennemis et de prier pour ses persécuteurs.

Ces conseils éthiques, loin de rester des paroles abstraites sont devenus *chair*. En mourant, le crucifié a prié pour ses bourreaux (*Luc* 24, 32) et il a versé son sang pour la multitude *en vue de la rémission des péchés* (*Matthieu* 26, 28). À la différence de Derrida, qui veut laisser ouverte « l'impossible possibilité » du pardon inconditionnel pour déconstruire et dépasser l'opposition binaire « possible » / « impossible », il faut dire que du point de vue chrétien, le Christ est la réalité, *l'incarnation du pardon inconditionnel*. Poussé par Son esprit, saint Étienne, le premier martyr chrétien pouvait s'écrier sous les jets de pierre de ses assassins : « Seigneur, ne leur compte pas ce péché ! » (*Actes* 7, 59).

La prière de Jésus mourant n'a pas résonné en vain. Sa résurrection est la « preuve » qu'il a été entendu. En même temps, la passion n'est pas effacée par la résurrection. Le Ressuscité *est* le crucifié, ses plaies sont visibles dans son corps transfiguré, elles servent à

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— **Jan-Heiner Tück**

l'identifier. Cependant, il ne montre pas ses stigmates comme un signe accablant, pour confondre les traîtres et condamner les bourreaux. Ils sont bien plutôt signe du salut et du pardon. Quand l'Église accorde son pardon sans que les coupables puissent demander pardon à leurs victimes, elle le fait – et ne peut le faire – que dans la pleine conscience que Jésus-Christ, médiateur de la nouvelle alliance entre Dieu et les hommes, a reçu du Père le pouvoir de faire miséricorde. Mais on ne peut savoir par avance si cette miséricorde du Christ envers les pécheurs sera comprise par les victimes. Cependant leur souffrance se rapporte fondamentalement à celle du Christ. Jean-Marie Lustiger a exprimé cette pensée difficile à saisir, mais centrale, en soulignant ce qui suit : « Les souffrances des victimes, la mort des victimes, font partie des souffrances du Messie. Elles sont recueillies dans la coupe de Dieu comme les pleurs de ses enfants ; et par son Messie, Dieu en fait une eau lustrale. Il est permis de penser, dans le secret de Dieu, qu'en recevant le pardon que donne le Crucifié, les innombrables victimes à qui il s'est uni par sa Passion lui sont unies dans le pardon qu'il accorde¹¹. » Par cette idée d'une communication fondamentale entre les victimes de l'histoire (victima) et le Messie souffrant qui a offert librement sa mort en sacrifice, le cadre de la pénitence et de la confession de sa faute est dépassé. Celle-ci ouvre à l'horizon eschatologique évoqué plus haut.

On ne pourra pas rendre cette perspective totalement compréhensible. Il faut s'arrêter simplement là et rappeler le caractère radicalement provisoire de toute pensée et de toute parole théologiques. Situés à l'intérieur de l'histoire, nous ne pouvons prononcer aucune parole définitive sur son accomplissement, d'où le terme de *réserve eschatologique*.

Cependant on peut risquer quelques réflexions, guidées par la logique de l'espérance, qui inclut la foi en la puissance salvatrice et miséricordieuse de Dieu. Si, dans les circonstances historiques, aucune réconciliation n'est possible entre victimes et bourreaux, se pose la question de cette réconciliation après la mort. Qu'en est-il du désir inassouvi du rétablissement de la justice ? Les plaintes des victimes ne continuent-elles pas à résonner ? Il n'y a pas que les bourreaux qui ne peuvent être sauvés tant que la parole libératrice du pardon leur est refusée (ou qu'ils s'entêtent à ne pas en vouloir). Les victimes elles-mêmes restent emprisonnées dans leur relation

11. J.-M. LUSTIGER *Osez vivre*, p. 220.

Pardonner l'impardonnable ?

négative à leurs bourreaux aussi longtemps qu'elles se cantonnent dans l'impossibilité du pardon. Du point de vue de la foi, il nous faut ici exprimer l'espérance « insensée » que le pouvoir infini de l'amour devenu visible dans l'impuissance de la croix pourra finalement instaurer une réconciliation entre victimes et bourreaux, et que l'amour des ennemis fait chair, devenu visible pour tous dans les stigmates du Christ à son retour sur terre, finira par triompher. Ainsi les victimes de la terreur ou de la violence peuvent-elles (pas par leurs propres forces, bien sûr, mais en adhérant au pardon donné par le Christ crucifié) faire leur cette idée d'un pardon sans condition et, avec le Christ, voir dans leurs bourreaux un prochain qui a besoin de leur pardon et des frères et sœurs potentiels. Ils peuvent alors se réjouir avec Dieu le Père du retour des enfants prodigues à la maison.

Mais que se passerait-il si *un seul* se fermait à cet esprit de pardon et se refusait définitivement à le recevoir ? Les vues de Dieu sur sa créature seraient-elles tenues en échec ? et que se passerait-il si le péché impardonnable qu'est le péché contre l'esprit se révélait être *le péché contre l'esprit du pardon* ? Le refus du pardon chez les victimes, ou le refus définitif de le recevoir chez les coupables serait l'acte impardonnable par excellence, parce que ceux-ci mépriseraient et repousseraient l'amour du Christ crucifié et ressuscité, qui veut sauver tous les hommes. Cependant, et si, après tout ce qui s'est passé et ne peut pas ne pas avoir été, l'esprit de miséricorde recevait le consentement de tous, les différences entre victimes et coupables resteraient pourtant marquées à jamais. L'histoire de la vie librement vécue par chacun ne serait pas effacée, mais inscrite dans les corps transfigurés, telle la marque de Caïn. (Il faut rappeler ici que la marque de Caïn représente un signe de protection, et non de stigmatisation humiliante [*Genèse* 4, 15].) Au lieu que la mémoire de ces événements reste le gardien de l'irréconciliable « jusqu'à la fin des temps », elle pourrait devenir, sans être refoulée ou oubliée, une mémoire réconciliée avec son propre passé.

Mais ces méfaits n'exigent-ils pas aussi un jugement juste et une punition (éternelle) ? N'est-il pas prédit aux assassins une colère sans pitié, et ne doit-on pas prendre vraiment au sérieux dans la Bible les paroles qui menacent de rayer du livre de la Vie le nom des impies ? Un jugement sans justice serait absurde, mais que serait une justice sans amour ? Dans le Nouveau testament, on trouve, face aux nombreuses menaces, tout autant de promesses de salut universel. Même s'il n'est pas toujours facile d'harmoniser cette tension,

DÉBAT AVEC LA PHILOSOPHIE ————— Jan-Heiner Tück

il y a quand même de bonnes raisons de donner, à la suite de Hans Urs von Balthasar, plus de poids aux promesses de salut, qui renvoient à la puissance salvatrice et réconciliatrice de la Croix.

Cependant la question demeure : « Dieu pourra-t-il jamais *ne pas* appeler injustice ce qui est injuste et renoncer à sa fonction de juge ¹² ? » Sûrement pas. Mais d'un autre côté, il n'est peut-être pas faux de penser que la douleur de la vérité qui atteindra chacun au jour du Jugement coïncidera avec le rétablissement de la justice. La confrontation avec leurs victimes ne sera en aucun cas épargnée aux coupables, et on pourrait justement voir dans cette confrontation si douloureuse la punition que les coupables doivent endurer, car personne ne peut mesurer quels abîmes ils auront alors à traverser. L'abîme de la faute humaine ne se révèle que dans l'amour miséricordieux de Dieu et dans cet amour miséricordieux – il faut l'espérer –, chacun sera capable d'accéder à la vérité sur soi-même et sur les autres. C'est pourquoi « Dieu peut très bien être juge et pardonner, et c'est bien le mystère avec lequel nous devons nous débrouiller, mystère qui nous est peut-être cependant un peu moins incompréhensible si nous reconnaissons par ailleurs que nous avons tous besoin d'être pardonnés ¹³ ».

Jan-Heiner Tück, né en 1967, docteur en théologie. Études de théologie et de germanistique à Tübingen et à Munich. Conseiller scientifique à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg-en-Bresgau. Marié, trois enfants. Membre du comité de rédaction de l'édition allemande de *Communio*.

12. G. VATTIMO, *Espérer croire*, tr. J. Rolland, Paris, Éd. du Seuil, 1998, p. 100.

13. G. VATTIMO, *op. cit.*, p. 101.

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Jean-Robert ARMOGATHE

Le pape de la divine miséricorde

P*EU de journalistes ont parlé de ce qui pourrait être l'apport le plus décisif et le plus original du pontificat de Jean-Paul II (1978-2005) : avoir établi la miséricorde au premier rang des noms divins.*

Tout a commencé avec une simple religieuse polonaise, Elena Kowalska, née le 25 août 1905, entrée à 20 ans comme converse chez les Sœurs de Marie de la Miséricorde, un ordre religieux fondé dans la seconde moitié du XIX^e siècle pour assister les jeunes filles et les femmes en difficulté. Sœur Maria Faustina assura les fonctions que lui permit sa mauvaise santé, à la cuisine, au jardin, à la porterie. Elle mourut à Cracovie en 1938, âgée de trente-trois ans. Ouverte en 1965 par l'archevêque Wojtyła, la cause de sœur Faustine aboutit à sa béatification (1993), puis sa canonisation (2000) par le pape Jean-Paul II. Gratifiée d'abondantes visions, Sœur Faustine tint dans les dernières années de sa vie un *Journal* où elle consigna les messages du Christ et les diverses demandes de culte de la Divine Miséricorde : images, chapelet, messe votive et surtout célébration du dimanche *in albis*, le premier dimanche après Pâques. Répandue par son confesseur (Père Sopocko) et sa congrégation, la dévotion fut interdite par le Saint-Office en 1958, et le Père Sopocko reçut un avertissement sévère¹. L'archevêque de Cracovie, Mgr Baziak,

1. Le Saint-Office avait dû étudier le dossier ancien de Feliksa Magdalena KOZŁOWSKA (1862-1921), dont les révélations sur la Divine Miséricorde avaient entraîné dans les diocèses polonais de Plock, Lublin et Varsovie l'apparition

ENTRE NOUS DES SAINTS ——— **Jean-Robert Armogathe**

autorisa cependant les sœurs à continuer, avec discrétion, à observer ces pratiques dans la chapelle de leur couvent. L'interdiction fut levée en avril 1978 par le cardinal Seper, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi (qui avait remplacé le Saint-Office), à la demande du cardinal Wojtyla, archevêque de Cracovie, qui devait succéder, le 16 octobre suivant, à Jean-Paul I^{er}. Ayant affecté à la Divine Miséricorde l'église romaine du Saint-Esprit *in Sassia*, Jean-Paul II y célébra, le premier dimanche après Pâques (23 avril) 1995, la messe votive *de Dei Misericordia* rédigée à sa demande, ce qu'il fit encore, sur la place Saint-Pierre, en 2001. Le 17 août 2002, enfin, le pontife consacra l'humanité à la Divine Miséricorde.

Ce rappel historique était nécessaire pour montrer l'attachement de l'ancien archevêque de Cracovie au message de Sœur Faustine et à sa mise en œuvre effective dans l'Église. Sa seconde encyclique, en 1980, commence par ces mots « Dieu riche en miséricorde est celui que Jésus-Christ nous a révélé comme Père ». Enfin l'addition au rosaire d'une nouvelle série de cinq mystères « lumineux » (peut-être la décision qui eut les conséquences les plus vastes et les plus populaires à travers le monde) procède de la même série de révélations privées. Ce faisceau convergent montre bien l'originalité d'une aventure spirituelle personnelle élevée au rang de doctrine officielle et proposée à l'ensemble des fidèles. On ne peut pas trop vite la compter au nombre des pratiques pieuses, il s'agit là incontestablement d'un point fort du pontificat, dans la volonté même du pape. D'autant plus que le témoignage de Sœur Faustine rejoint plusieurs points doctrinaux contenus dans les visions d'Adrienne von Speyr, recueillies par Hans Urs von Balthasar et mises en œuvre théologiquement dans plusieurs de ses ouvrages. On sait la haute estime que Karol Wojtyla éprouvait pour ce théologien qu'il créa cardinal en 1988, après lui avoir, en 1984, remis le prix Paul VI, le « Nobel du Vatican ».

Notant ses sentiments et ses visions avec une grande candeur, Sœur Faustine relève souvent ses propres doutes et les tentations contre la foi et l'espérance qui l'assaillent². Elle a surtout, le plus

de désordres aboutissant en 1909 au schisme de l'Église vieille-catholique mariavite, qui compte encore quelques milliers de membres en Pologne et dans le monde.

2. *Journal*. Les citations sont données entre parenthèses par référence aux paragraphes.

Le pape de la divine miséricorde

souvent, le sentiment de se tenir « sous la justice divine », de se sentir écrasée par la justice de Dieu. Les plus petites imperfections des élus, lui dit Jésus (§ 580), le frappent davantage que les péchés des âmes qui vivent dans le monde. Mais cela n'entraîne pas d'angoisse, seulement une grande douleur, sereine et apaisée : Dieu traverse les mondes et atteint le cœur des hommes par *le rayon de sa miséricorde* (par exemple, § 780). Or cette image du rayon a été concrétisée chez sœur Faustine par une image figurative du Christ comme « Jésus miséricordieux ». L'histoire de cette image, désormais connue, reste à écrire dans ses détails. Il reste que deux rayons, rouge et blanc, paraissent sortir de la poitrine du Christ. Faustine a voulu y figurer les instruments de la miséricorde divine, le sang et l'eau, l'Eucharistie et le baptême :

« Dieu est amour, la miséricorde est son action, il tire son principe de l'amour, la miséricorde est sa manifestation. Même sa justice me parle de la miséricorde, parce que la justice provient de l'amour » (§ 651).

Dans un message du Christ, sœur Faustine entend cet ordre précis :
« Annonce que la miséricorde est le plus grand attribut de Dieu » (§ 301).

(On peut relever comment une autre âme mystique, Marthe Robin [1902-1981] mettait l'accent sur la miséricorde divine, spécialement au moyen du sacrement de pénitence : le vocabulaire de la longue prière à la Trinité de 1937³ atteste cette importance.)

Dans le discours des béatitudes (*Matthieu 5, 7*), la béatitude centrale, c'est-à-dire la cinquième des neuf qui sont énoncées, porte sur les miséricordieux. Sa forme est originale, puisqu'elle est, pour ainsi dire, circulaire. Les autres béatitudes annoncent un changement d'état ou la réponse à un besoin, la béatitude centrale appelle bienheureux les (hommes) miséricordieux parce que Dieu sera miséricordieux pour eux. Or la miséricorde, à la différence des autres béatitudes (sauf peut-être celle des artisans de paix), est un don fait aux autres, ce n'est pas une attente, un désir, une privation. Ce n'est pas non plus le don ponctuel de la pitié ou du pardon, elle est une qualité constante, un état permanent : les miséricordieux ont un

3. Citée par exemple dans Raymond PEYRET, *Prends ma vie, Seigneur. La longue messe de Marthe Robin*, Paris, Éd. Peuple Libre-DDB, 1985, pp. 102-106.

ENTRE NOUS DES SAINTS ——— *Jean-Robert Armogathe*

cœur de pauvre. Le besoin de miséricorde est tel que les miséricordieux ne cessent pas de donner. « Ils donnent tant qu'ils ne savent bientôt même plus qu'ils donnent⁴. » Leur assurance de bonheur vient du cœur de Dieu, comme si Dieu leur donnait l'assurance qu'ils n'ont pas épuisé leur miséricorde en la répandant, mais qu'il les fournit en permanence avec sa propre miséricorde. « Il sait qu'ils se sont complètement oubliés pour ne plus vivre que dans son commandement d'amour. » Dieu leur procure la certitude que leur miséricorde est inépuisable, puisqu'elle provient de lui, et qu'à chaque instant elle se déverse en eux : il dilate leur miséricorde aux dimensions de la sienne. Et la miséricorde de Dieu est infinie, « elle s'adresse à tous sans exception et ne connaît pas les résidus qui se trouvent chez tout homme à cause du péché et de la défaillance ». Faisant cela, donnant aux miséricordieux la promesse qu'ils ne viendront pas à manquer de miséricorde, il leur permet de se donner totalement, sans aucune retenue.

Mais cela ne signifie aucune « assurance » : il ne s'agit pas de procurer aux miséricordieux une sorte de protection, de terrain abrité. La miséricorde divine ne leur est pas donnée à la mesure de leur abandon, elle ne leur est donnée que dans la mesure d'un abandon sans mesure. C'est parce qu'ils sont perdus de miséricorde que Dieu est leur guide : « dès que quelqu'un cesserait de se laisser porter par ce mouvement de la miséricorde pour réfléchir à son propre bonheur, la promesse perdrait sa validité ».

Cette béatitude « circulaire » est la béatitude du rapport au prochain : le miséricordieux entretient avec le prochain une relation particulière au sein du commandement d'amour. Il aime d'un *amour miséricordieux*. Ce qu'il y a de paradoxal dans l'expression découvre son origine. L'amour miséricordieux, l'amour du commandement, ne provient pas de nous, il provient de Dieu. Nous ne pouvons pas, raisonnablement, aimer nos ennemis, sinon parce que Dieu les aime en nous. Nous ne pouvons pas prier pour eux, sinon parce que Dieu prie pour eux en nous.

De la sorte, la béatitude de la miséricorde nous apprend beaucoup de choses sur Dieu lui-même, c'est ce que les saints nous en font

4. Adrienne von SPEYR, *Bergpredigt – Betrachtungen über Matthäus 5-7* [*Le sermon sur la montagne – Méditations sur Matthieu 5-7*], Einsiedeln, 1948 (sur *Matthieu* 5, 7, pp. 17-20 de la trad. fr. par Madi Lépine et Cornélia Capol, Culture et vérité, Namur, 1989). Nous suivons de près ici la méditation d'Adrienne, de qui proviennent les citations qui suivent.

Le pape de la divine miséricorde

voir. Tendus par la miséricorde vers autrui et oublieux de soi au point de s’y perdre, ils rendent manifeste l’anéantissement éperdu d’amour du Fils. Dieu est riche en miséricorde. Mais cette richesse se déploie sur le fond de la misère du péché. Essentielle pour sœur Faustine, cette constatation constitue l’argument essentiel de l’encyclique de 1980.

La miséricorde n’est pas seulement l’amour : elle est l’exacte réponse de Dieu au péché des hommes et du monde, dès la prédication des prophètes :

« La miséricorde apparaît en corrélation avec l’expérience intérieure de chacun de ceux qui se trouvent en état de péché, qui sont en proie à la souffrance ou au malheur. La mal physique aussi bien que le mal moral ou péché sont cause que les fils et filles d’Israël s’adressent au Seigneur en faisant appel à sa miséricorde. C’est de cette manière que David, pleinement conscient de la gravité de sa faute, s’adresse à lui. De même Job, après ses rébellions dans son terrible malheur. Esther s’adresse également à lui, consciente de la menace mortelle qui plane sur son peuple. Et nous trouvons encore bien d’autres exemples dans les Livres de l’Ancien Testament.

À l’origine de cette conviction multiforme, communautaire et personnelle, dont témoigne tout l’Ancien Testament au fil des siècles, se situe l’expérience fondamentale du peuple élu vécue lors de l’exode : le Seigneur vit la misère de son peuple réduit en esclavage, il entendit ses clameurs, perçut ses angoisses et résolut de le délivrer. Dans cet acte de salut réalisé par le Seigneur, le prophète discerne son amour et sa compassion. C’est là que s’enracine la confiance de tout le peuple et de chacun de ses membres en la miséricorde divine qu’on peut invoquer en toute circonstance tragique⁵. »

C’est bien en ce sens que la miséricorde apparaît comme une urgence de Dieu dans ses rapports avec les hommes : il est besoin de miséricorde parce que l’homme est pécheur, et que l’amour de Dieu ne prend nécessairement consistance que sous la forme de la miséricorde envers le pécheur. Au § 13 de l’encyclique, Jean-Paul II reprend les accents de sœur Faustine pour rappeler que proclamer la miséricorde est la tâche prioritaire de l’Église aujourd’hui :

« Il ne s’agit pas ici de la perfection de l’inscrutable essence de Dieu dans le mystère même de sa divinité, mais de la perfection et de l’attribut grâce auxquels l’homme, dans la vérité intérieure de

5. Encyclique *Dieu riche en miséricorde*, III, 4.

ENTRE NOUS DES SAINTS ——— **Jean-Robert Armogathe**

son existence, entre en relation le plus intimement et le plus souvent avec le Dieu vivant.»

L'homme pécheur ne connaît de Dieu que sa miséricorde : il serait brûlé, détruit par la contemplation de l'amour, tandis que la miséricorde filtre dans le pardon la force terrifiante du « foyer d'amour » : « Dieu », dit encore Jean-Paul II, « ne peut se révéler autrement que comme miséricorde ».

À partir de ce constat, Jean-Paul II développe une nouvelle théorie de la justice, qui tire sa source la plus profonde de la miséricorde, l'amour bienveillant, « seul capable de rendre l'homme à lui-même », c'est-à-dire la justice incarnée dans la réalité de chair et de péché.

Cet appel restera le plus durable enseignement du dernier pontife. Il repose, nous l'avons vu, sur les révélations d'une âme simple. Sachons ne pas en minorer l'importance : Jean-Paul II annonçait que dans un monde qui s'éloigne de l'amour authentique de Dieu, l'Église a le droit et le devoir de faire appel au Dieu de la miséricorde « avec de grands cris ». Elle doit annoncer à l'homme que Dieu le relève de ses fautes et le libère des plus grandes menaces. Dans le monde de notre temps, le message de sœur Faustine, relayé par la voix du pontife, est un de ces grands cris que l'Église pousse pour réveiller l'humanité.

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976). Président-directeur de l'édition francophone de *Communio*. Directeur d'études (Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne) à l'École pratique des Hautes Études. Dernière publication : *L'Antéchrist. Exégèse et politique à l'âge classique*, Fayard, 2005.

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Robert TOUSSAINT, Régis BURNET

Frère Roger : Dieu dans l'amour, le silence et la simplicité

*Dieu de miséricorde,
Donne-nous de
nous abandonner à toi
dans le silence et dans l'amour.
Une telle confiance n'est pas habituelle
à notre condition humaine.
Mais tu ouvres en nous
le chemin qui conduit
vers la clarté d'une espérance.*

CETTE prière de Frère Roger, prieur de Taizé, mort assassiné le 16 août dernier au milieu de ses frères et de deux mille cinq cents personnes, jeunes en majorité, exprime sa vie, son exemple, son influence, pendant plus de soixante ans. Dans sa simplicité, elle dit tout de celui qui marqua durablement la spiritualité de la deuxième moitié du ^{xx}e siècle : loin des pesantes considérations théologiques, le silence et l'amour.

Il se trouve bien en peine, celui qui voudrait résumer la théologie de Frère Roger : des dizaines de livres, des centaines de déclarations, des milliers de causeries, les phrases sourdent, s'écoulent et finalement se perdent. L'essentiel est ailleurs : la théologie de Roger, c'est sa vie ; sa spiritualité, c'est son action ; son message, c'est sa présence.

Fils d'un pasteur suisse et d'une mère bourguignonne, il arrive à Taizé en 1940. Il a vingt-cinq ans et veut servir Dieu en pleine

ENTRE NOUS DES SAINTS — Régis Burnet, Robert Toussaint

France occupée, divisée, à genoux. Il aide comme il peut ; la Gestapo le surveille.

À la Libération, changement de décor : des prisonniers allemands travaillent à la campagne près de Taizé et la joie de la libération n'exclut pas les actes de violence. Il s'occupe de ceux qui souffrent et organisera un Noël à Taizé pour les prisonniers allemands. Il prêche la concorde, l'union. En 1962, l'Allemagne lui bâtira une église ; elle sera immédiatement nommée « Église de la Réconciliation ».

Sa méthode est simple : unir le meilleur de la vie suisse – calme, organisation, discipline, propreté – avec la bonne humeur et l'innovation de la culture française. Il crée une première communauté de sept jeunes gens qui prend rapidement de l'ampleur. Dans le village, les habitants sont d'abord étonnés puis prennent l'habitude de voir les frères protestants prier ensemble à l'église catholique et travailler aux champs.

Toute sa vie, Roger ne demandera jamais d'argent : les frères doivent gagner leur vie.

Dès 1960, Taizé est célèbre en France et en Europe, et bientôt dans le monde entier. Roger voyage, il envoie des frères clandestinement dans les pays communistes et crée des contacts avec les Églises du silence : le pape Wojtyła ne cessera de remémorer les liens noués dès cette époque.

C'est également dans les années 1960 que Taizé commence à accueillir les jeunes, qui débarquent bien vite en masse dans les collines bourguignonnes. Roger les reçoit, s'adresse à eux, les pousse à la prière, pense l'accueil des grandes foules, construit des offices en plusieurs langues, destinés à toutes les confessions, fait écrire des mélodies faciles à retenir.

En 1968, alors que certains se faisaient une spécialité de comparer les corps républicains de sécurité aux milices honnies des nazis, il réunit des milliers de jeunes pendant l'été, quelques-uns étaient les mêmes peut-être qui, en mai, dépavaient les rues de la Montagne Sainte-Geneviève.

Le succès de ces JMJ avant l'heure est foudroyant. Il repose sur de bien frêles ingrédients : silence et simplicité. Roger n'impose aucune règle, Roger ne critique personne, Roger ne répond à aucune critique. Roger écoute, sourit, parle rarement. Sa voix est calme et douce, elle couvre à peine le murmure de la foule recueillie. Les chants sont élémentaires, des phrases courtes comprises par tous et

Frère Roger

traduites dans toutes les langues, Gloria, Alléluia en canon et à l'unisson.

Et c'est en 1969 que des frères catholiques, avec l'autorisation du Cardinal archevêque de Paris, Monseigneur Marty, vont commencer à entrer dans la communauté de Taizé.

Ces créations de Roger à travers le monde, de l'Inde aux deux Amériques, révèlent une étonnante personnalité, pleine de sérénité. La communauté de Taizé délivre à chacun un message accessible, presque simplet :

« Jamais, au grand jamais, Dieu n'est un tourmenteur de la conscience humaine. Il enfouit notre passé dans le cœur du Christ et, de notre futur il a déjà pris soin. Dieu vient tisser notre vie comme un beau vêtement avec les fils chaleureux d'une compassion. Il dit à chacun : "Je connais tes épreuves et ta pauvreté, pourtant, tu es comblé¹." »

Il y a du Charles de Foucauld en Roger. Pas le bruyant converti de Saint-Augustin, ni le pensionnaire des braves sœurs de Nazareth qui réécrit sans fin la règle d'un ordre dont il durcit chaque jour les prescriptions. Frère Roger ressemble plutôt à l'ermite de Tamanrasset, enfin purifié de ses orgueils et de ses pudeurs, qui regarde la vie avec tendresse, au cœur d'un monde où il se resserre sur l'essentiel : être présent.

Il y a une sorte d'incompréhensible mystère dans cette économie de moyens, y compris intellectuels. Et le philosophe Paul Ricœur, lui-même assez peu suspect d'anti-intellectualisme résumait la force de cette simplicité :

« Qu'est-ce que je viens chercher à Taizé ? Je dirais une sorte d'expérimentation avec ce que je crois le plus profondément, à savoir que ce qu'on appelle généralement la religion a à faire avec la bonté. C'est un peu oublié, en particulier dans plusieurs traditions du christianisme. Je veux dire qu'il y a une sorte de resserrement, de renfermement sur la culpabilité et le mal. Non pas du tout que je sous-estime ce problème, qui m'a beaucoup occupé pendant plusieurs décades. Mais, ce que j'ai besoin de vérifier en quelque sorte, c'est qu'aussi radical que soit le mal, il n'est pas aussi profond que

1. FRÈRE ROGER, Préface aux *Textes choisis du Nouveau Testament, quelques psaumes et des prières*, Taizé, Presses de Taizé, 1992, p. 4.

ENTRE NOUS DES SAINTS — Régis Burnet, Robert Toussaint

la bonté. Et si la religion, les religions, ont un sens, c'est de libérer le fond de bonté des hommes, d'aller le chercher là où il est complètement enfoui. Or ici à Taizé, je vois des irruptions de bonté dans la fraternité entre les frères, dans leur hospitalité tranquille, discrète, et dans la prière, où je vois des milliers de jeunes qui n'ont pas d'articulation conceptuelle du bien et du mal, de Dieu, de la grâce, de Jésus-Christ, mais qui ont un tropisme fondamental vers la bonté². »

Dieu est amour, et la réponse de l'homme s'appelle la bonté.

Robert Toussaint, co-fondateur et membre du comité de rédaction de *Communio* (France), ami de Taizé.

Régis Burnet, né en 1973, ancien élève de l'ENS, agrégé de Lettres modernes, coauteur de *Pierre, l'apôtre fragile*, DDB, Paris 2001. Thèse de doctorat : « Épîtres et Lettres (I^{er} et II^e siècle). De Paul à Polycarpe de Smyrne ». Dernière publication : *Le Nouveau Testament*.

2. Entretien donné à Taizé en 2000, <http://www.taize.fr>. Voir dans « Taizé, au vif de l'espérance », Bayard, 2002.

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Guy GAUCHER

« Dans le cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour¹ »

(Ms B, 3 v^o)

CETTE phrase à laquelle le monde thérésien est habitué est profondément stupéfiante. Comment une jeune carmélite inconnue, dans un petit Carmel de province, pouvait écrire une telle «énormité» le 8 septembre 1896 ?

Constatons par ailleurs que dans son œuvre écrite, on compte 756 fois le mot « amour » et 704 fois le verbe « aimer ». Quant au nom de Jésus, il apparaît 1 616 fois.

Le rapprochement s'impose : cet amour est d'abord l'amour de Jésus. Le mystère de l'Incarnation est au centre de sa foi.

À cet égard ses poésies sont très explicites : la majorité exprime un cri d'amour pour Jésus. Les exemples abondent :

« Ô tendre Amour ! » (PN 1, 6)

« Je vis d'Amour. » (PN 17)

« Le Christ est mon Amour, il est toute ma vie. » (PN 26, 1)

« Et mon Amour suprême, c'est toi Jésus. » (PN 31, 1)

« Jésus mon unique Amour » (PN 45, 3), etc.

On a pu donc écrire que sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte Face (son nom de religion résume l'Incarnation rédemptrice) était une grande amoureuse de Jésus².

1. Ms B, 3 v^o (voir à la fin de l'article la liste des sigles renvoyant aux manuscrits de Thérèse).

2. Par exemple, J. DAUJAT, *Thérèse de Lisieux, la grande amoureuse*, Téqui, 1986.

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Guy Gaucher**

Cette expression pourrait introduire une certaine ambiguïté laissant entendre que Thérèse vivait en permanence au niveau d'une certaine affectivité, voire d'une sensibilité exaltée. Mais la jeune carmélite n'a jamais été une sentimentale. Sa prière, dès ses premiers pas au Carmel a été difficile, aride, obscure.

Ainsi, pendant sa retraite de prise d'habit, en janvier 1889, elle écrit : « Rien auprès de Jésus, sécheresse !... Sommeil !... (LT 74). Elle « ne peut rien dire à Jésus et surtout Jésus ne lui dit absolument rien » (LT 75). Jésus « aime mieux me laisser dans les ténèbres que de me donner une fausse lueur qui ne serait pas *lui* ! » (LT 76)

Quant à l'épreuve de la foi et de l'espérance qui a enténébré ses dix-huit derniers mois, elle a été un combat spirituel des plus âpres (Ms C, 4-7).

Thérèse a toujours manifesté un réalisme très normand, tant au plan humain qu'au plan spirituel. Elle a bien souligné qu'elle ne cherchait que la vérité³, redoutant les illusions⁴.

L'amour a été l'humus de son enfance. Impossible de sous-estimer ce climat d'amour vécu dans la famille Martin, amour des parents, des grands parents, des enfants (neuf au total).

Ici encore, évitons l'idéalisation hagiographique. Mais acceptons le témoignage rétrospectif de Thérèse : « (le bon Dieu) avait placé près de moi beaucoup d'amour. » (Ms A, 4 v°)

Ces fondements sont un socle durable, une réalité vécue inoubliable, constitutive de la personne. La psychologie est quasi-unanime sur ce point.

Certes, la mort brutale de Zélie, la Maman, sera un choc considérable pour l'enfant de quatre ans et demi. Il lui faudra dix ans pour s'en remettre.

Mais passant d'Alençon à Lisieux, elle trouvera aux Buissonnets l'amour paternel de Louis joint à « un amour vraiment maternel » (Ms A, 13 r°) et celui de ses sœurs sur lesquels elle s'appuiera.

Mais il faudra la guérison miraculeuse de Noël 1886 pour que l'adolescente, encore repliée sur elle-même jusque là, découvre l'essence de l'amour don de soi : « Je sentis en un mot, *la charité* entrer dans mon cœur, le besoin de m'oublier pour faire plaisir et depuis lors je fus heureuse » (Ms A, 45 v°). Voilà le secret de l'amour oblatif.

3. CJ 5.8.4.

4. « Je suis entrée au Carmel sans illusions » (Ms A, 69 v°). Phrase étonnante pour une fille de quinze ans et trois mois.

Thérèse : « Je serai l'Amour »

Entre dix-sept et dix-huit ans, sœur Thérèse lit le *Cantique spirituel* et la *Vive Flamme d'Amour* de saint Jean de la Croix qui va devenir son Maître à une époque où on le lisait peu, même dans les carmels car on redoutait son « mysticisme ». Avec un instinct très sûr, la jeune carmélite ne voit pas en lui un ascète rigoureux mais « le saint de l'Amour par excellence »⁵.

C'est sur ce chemin que Thérèse veut marcher à la suite de Jésus.

Il faut attendre 1895 pour que soit révélée à sœur Thérèse cette « petite voie de la confiance et de l'amour » qui va faire évoluer sa spiritualité en lui faisant découvrir que Dieu est essentiellement « Amour miséricordieux ». Lumière intérieure qui la libère de toute peur, de tout scrupule, inspirés par l'ambiance « janséniste » de son époque et de son carmel et dont elle a beaucoup souffert pendant des années.

La perfection divine alors privilégiée était la Justice. Quelques religieuses courageuses s'offraient « comme victimes à la Justice de Dieu afin de détourner et d'attirer sur elles les châtiments réservés aux coupables » (Ms A, 84 r°). Mais ce n'est pas la voie de Thérèse. Sans nier la Justice de Dieu⁶ elle a compris que la perfection divine centrale est la Miséricorde, en parfait accord avec saint Thomas d'Aquin (qu'elle n'a pas lu)⁷. La miséricorde est la clé de lecture de *l'Histoire d'une Âme*. Dans cet écrit, elle ne veut faire qu'une seule chose : « Chanter les Miséricordes du Seigneur !!! » [*Psautier* 88, 2] (Ms A, 1 r° et Ms C, 1 r°).

Cette illumination la poussera le 9 juin 1895, en la fête de la Sainte Trinité, à s'offrir totalement à cet Amour miséricordieux, pour se laisser totalement envahir par les flots de la tendresse divine. Il s'agit d'un acte décisif (et non d'une simple prière) qui va marquer jusqu'à sa mort. « Ah, depuis cet heureux jour, il me semble que l'Amour me pénètre et m'environne, il me semble qu'à

5. Voir mon livre *Jean et Thérèse, Flammes d'amour*, Éd. du Cerf, 1997, pp. 55-80 et Emmanuel RENAULT, *Ce que Thérèse de Lisieux doit à Jean de la Croix*, Éd. du Cerf, 2004.

6. Sur la Justice et la Miséricorde, Thérèse s'est nettement expliquée le 9 mai 1897 : « J'espère autant de la Justice du Bon Dieu que de sa miséricorde [...]. Voilà ce que je pense de la justice du bon Dieu, ma voie est toute de confiance et d'amour. » (LT 226 à lire intégralement.)

7. Voir *Somme théologique*, II a II ae ; q. 21, 2c. II a II ae, q. 30, 4. I aq. 21, 3, 3 um. « Pardonner aux hommes, les prendre en pitié, c'est œuvre plus grande que la création du monde. » (*Traité de la grâce*, I a II ae, q. 113, 9.)

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Guy Gaucher**

chaque instant cet Amour miséricordieux me renouvelle, purifie mon âme et n’y laisse aucune trace de péché... » (Ms A, 84 r^o)

Cet amour n’est pas abstrait. Il s’exprime dans la vie fraternelle de Thérèse jusque dans le moindre détail. Ce n’est pas rien de vivre toute une vie avec vingt-quatre femmes strictement cloîtrées, sur un hectare. Ici encore, sœur Thérèse a été réaliste et radicale : pour elle l’amour qui ne s’exprime pas en actes risque d’être illusion. Elle sait bien qu’il lui est impossible d’aimer toutes (y compris les moins sympathiques) ses sœurs si Jésus ne les aime en elle.

« Ah ! Seigneur, je sais que vous ne commandez rien d’impossible, vous connaissez mieux que moi ma faiblesse, mon imperfection, vous savez bien que jamais je ne pourrais aimer mes sœurs comme vous les aimez si vous-même, ô mon Jésus, ne les aimiez encore en moi [...] Oui je le sens lorsque je suis charitable, c’est Jésus seul qui agit en moi ; plus je suis unie à Lui, plus aussi j’aime toutes mes sœurs. » (Ms C, 12 v^o)

L’amour de Jésus la dépasse tellement qu’elle ne peut y répondre. Pour rendre à Jésus son amour, il faut que Jésus lui donne son propre amour : « Amour pour amour. » (Ms C, 35 r^o)

Lorsque durant l’été 1896, elle est travaillée pendant l’oraison par des désirs étranges : être prêtre, docteur de l’Église, missionnaire, apôtre dans tout l’univers, martyr, la solution, une fois encore, lui viendra de la Parole de Dieu trouvée en saint Paul : le célèbre hymne à l’Amour de la première *Épître aux Corinthiens*, chapitre 13. Nouvelle illumination pour Thérèse : « Ma vocation enfin je l’ai trouvée, ma vocation, c’est l’Amour ! Oui j’ai trouvé ma place dans l’Église et cette place, ô mon Dieu, c’est vous qui me l’avez donnée... dans le Cœur de l’Église, ma Mère, je serai l’Amour... » (Ms B, 3 v^o)

Ce texte sublime écrit sur une simple feuille de papier, n’aurait pu être que les exaltations pieuses d’une jeune carmélite malade. Il n’est pourtant qu’une constatation absolument véridique. Tout en restant carmélite dans son couvent, Thérèse reçoit de Dieu lui-même une vocation universelle. Elle ne l’a pas inventée, elle l’a reçue.

L’Histoire est là pour nous montrer que Thérèse ne disait que la vérité, une fois encore.

Elle qui voulait « passer son Ciel à faire du bien sur la terre jusqu’à la fin du monde » (17 juillet 1897. *Œuvres Complètes* en un volume, Éd. du Cerf, p. 1050), à peine est-elle morte de tuberculose à vingt-quatre ans, que son livre *Histoire d’une Âme* (1898) écrit par obéissance, emplit l’univers et va déclencher un « ouragan de gloire » (Pie XI) sur le carmel de Lisieux, parce qu’elle devient « la

Thérèse : « Je serai l'Amour »

plus grande thaumaturge des temps modernes » (cardinal Pacelli) révélant dans les cinq continents l'Amour Miséricordieux par des guérisons, des conversions, des apparitions⁸.

« Je voudrais parcourir la terre, prêcher ton nom et planter sur le sol infidèle ta Croix glorieuse, mais, ô mon Bien-Aimé, une seule mission ne me suffirait pas, je voudrais en même temps annoncer l'Évangile dans les cinq parties du monde et jusque dans les îles les plus reculées... » (Ms B, 3 r^o)

Depuis 1994, à la surprise générale, ses Reliques parcourent les cinq continents, ayant jusqu'ici visité quelques 35 pays, à la demande de leurs conférences épiscopales. Il s'agit d'une véritable mission pour révéler l'amour de Jésus au monde, conformément au souhait de Thérèse. Des millions de gens se pressent autour de son Reliquaire, y compris des protestants (Irlande), des orthodoxes (Russie), des musulmans (Liban, Iraq, Bénin, Burkina Faso) et des agnostiques⁹.

Comprenne qui pourra...

Tels sont objectivement, les fruits d'une vie strictement cachée et totalement livrée à l'Amour, devenant amour elle-même, ce qui faisait écrire à Emmanuel Mounier : « ... Ne serait-ce pas une ruse de l'Esprit-Saint, un paradoxe de la Miséricorde que d'avoir caché sous ces apparences banales les mystères de la plus haute flamme ?¹⁰ »

Ce n'est pas sans raison que Jean-Paul II, déclarant sainte Thérèse de Lisieux Docteur de l'Église – la plus jeune de l'histoire du Christianisme – a intitulé sa Lettre apostolique du 19 octobre 1997, *La Science de l'Amour divin* (Divini Amoris Scientia).

Dans l'homélie de l'Eucharistie célébrée ce même jour sur la place Saint-Pierre, le Pape affirmait : « Thérèse de Lisieux n'a pas seulement saisi et décrit la vérité profonde de l'Amour comme le centre et le cœur de l'Église, mais elle l'a vécu intensément dans sa brève existence. C'est justement cette convergence entre la doctrine et l'expérience concrète, entre la vérité et la vie, entre l'enseignement et la pratique, qui resplendit avec une particulière clarté dans cette sainte, et qui en fait un modèle attrayant spécialement pour les

8. De 1912 à 1925, le Carmel de Lisieux a publié sept volumes de *Pluie de roses* totalisant 3 252 miracles. Des milliers d'autres n'ont jamais été signalés à Lisieux.

9. Voir mon livre « *Je voudrais parcourir la terre*, Thérèse thaumaturge, Docteur, missionnaire », Éd. du Cerf, 2003.

10. *Correspondance*, 1939, cité par B. BRO, *Thérèse de Lisieux*, Fayard, 1996, p. 8.

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Guy Gaucher**

jeunes et pour ceux qui sont à la recherche du vrai sens à donner à leur vie¹¹.»

* *
*

Combien de fois ai-je dû répondre à la question de pèlerins et de journalistes : « Comment expliquez-vous l'extraordinaire rayonnement de sainte Thérèse, dans le temps et l'espace, depuis plus de cent ans ? »

Après cinquante ans de compagnonnage avec cette femme, j'avoue ne pas avoir trouvé « d'explication » satisfaisante.

Certes, d'innombrables raisons ont été proposées : historiques, sociologiques, économiques, psychologiques, voire psychanalytiques... et bien sûr, spirituelles et théologiques. Ultimement, je ne vois qu'une profonde raison à ce phénomène sûrement unique dans l'histoire de la sainteté chrétienne. Je reviens donc à cette stupéfiante parole : « Dans le cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour. »

C'est sans doute parce qu'elle a été l'Amour, par une ressemblance identificatrice au Christ, proche de Marie de Nazareth, Mère de Jésus et de l'Église, que Thérèse a cette fécondité posthume.

Sa mort est christique, le 30 septembre 1897, dans la petite infirmerie du Carmel, lorsqu'elle serre son crucifix, disant « Mon Dieu... je vous aime. » (CJ 30.9°)

Pourquoi Thérèse a-t-elle touché et touche-t-elle des millions de personnes dans les cinq continents ?

Sans doute parce que cette jeune femme a vécu intensément cet Amour miséricordieux crucifié, source d'une fécondité dépassant tout ce qu'on peut imaginer.

Car en définitive, chaque être ne porte-t-il pas, au fond de lui la question fondamentale, radicale : « Suis-je aimé ? puis-je aimer ?¹² »

« Seul l'amour est digne de foi, parce que lui seul nous fait éventuellement agir comme Dieu¹³. »

11. JEAN-PAUL II, *La Science de l'Amour divin*, Centurion-Éd. du Cerf, 1998, p. 32.

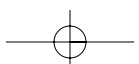
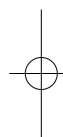
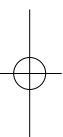
12. Voir Jean-Luc MARION, *Le phénomène érotique*, Grasset, 2003.

13. Jean-Luc MARION, *Études*, novembre 2003, p. 493.

Thérèse : « Je serai l'Amour »

SIGLES UTILISES

- Ms A : Cahier écrit en 1895 pour la prieure Mère Agnès de Jésus (Pauline, sœur de Thérèse).
- Ms B : Lettre à sœur Marie du Sacré-Cœur (sa sœur Marie) de septembre 1896.
- Ms C : Cahier écrit en juin-juillet 1897 pour sa prieure, Mère Marie de Gonzague.
- LT : Lettres de Thérèse numérotées in *Correspondance générale*, Éd. du Cerf-DDB, 1972)
- PN : Poésies de Thérèse numérotées in *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf-DDB, 1992.
- CJ : *Derniers Entretiens* (Carnet Jaune), Éd. du Cerf-DDB, 1972.



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Riccardo BIGI

Amour, Florence et La Pira

S'ADRESSANT à l'assemblée des maires d'Italie le 26 avril 2004, Jean-Paul II n'a pas hésité à ériger Giorgio La Pira en modèle de vertu : « Celle de La Pira fut une expérience extraordinaire d'homme politique et de croyant, capable d'unir la contemplation et la prière à l'activité sociale et administrative avec une prédilection toute particulière pour les pauvres et ceux qui souffrent. Très chers maires, que son lumineux témoignage puisse inspirer vos choix et vos actions quotidiennes ! »

Paroles fortes que celles du pape et qui constituent le point culminant de toute une série d'événements qu'a inspirée, cent ans après sa naissance, le « saint maire » de Florence. Les célébrations de son centenaire ont rassemblé le monde de l'Église et de la politique, des associations, des écoles et des institutions. Un buste de La Pira est même venu s'ajouter à ceux des « pères fondateurs » de la République italienne, à la Chambre des députés. Et le président de la République, Carlo Azeglio Ciampi, lui a décerné à titre posthume la médaille d'or du mérite civil, rappelant ainsi l'activité intense qu'il avait déployée au service de l'État.

Cette redécouverte de la valeur de La Pira, de sa pensée et de son œuvre pourrait bientôt aboutir à son inscription sur la liste des Bienheureux. Si la cause de sa béatification avance lentement en raison de la somme des documents à examiner (écrits, lettres, journaux de bord, témoignages écrits), le cardinal archevêque de Florence, monseigneur Ennio Antonelli, s'est clairement exprimé en affirmant « le

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Riccardo Bigi**

vif désir de l'Église de Florence, et pas seulement d'elle, que la sainteté de Giorgio La Pira soit reconnue le plus rapidement possible ».

Et pourtant il n'en a pas toujours été ainsi. Giorgio La Pira a en effet connu durant sa vie des critiques et des attaques extrêmement violentes. La conception qu'il se faisait de la fonction de maire, ses initiatives, parfois radicales, pour défendre les pauvres et les chômeurs, ses tentatives ardentes d'établir un dialogue avec la Russie communiste et très directement avec le Viêtnam d'Hô Chi Min n'ont pas manqué de provoquer la perplexité. Aujourd'hui les polémiques se sont calmées et il vaut la peine de faire le tour du personnage afin de découvrir toute l'actualité de son message.

Giorgio La Pira naît à Pozzallo, dans le sud de la Sicile, le 9 janvier 1904. C'est un enfant joyeux et serviable qui aime particulièrement lire. En 1914 il a dix ans et ses parents l'envoient à Messine chez son oncle Luigi Occhipinti afin qu'il poursuive ses études à l'institut technique. Anticlérical convaincu, l'oncle n'acceptait même pas qu'il adressât la parole aux prêtres. À cette époque, Giorgio découvre avec fascination Mussolini, le futurisme, la poésie et D'Annunzio. Puis il commence à lire et à se poser des questions. Il découvre alors Dante, Platon, la Bible, les romans russes et les poètes français.

Il compte parmi ses amis Salvatore Quasimodo, futur prix Nobel de poésie, et c'est à lui qu'il confie ses doutes intérieurs : « J'ai arpenté à maintes reprises les souterrains de la pensée, j'ai frappé à de nombreuses portes, tel un misérable mendiant le pain du savoir, j'ai parcouru mille routes, refait mille mondes, aimé mille choses : dans cette recherche sans fin d'un peu de paix de l'âme j'ai été trop longtemps vagabond ; j'ai toujours ressenti une soif d'ascèse, une soif profonde de me fondre dans le néant qui n'était autre qu'une soif de Dieu ». À dix-huit ans il prend conscience qu'il ne sait pas prier et c'est un prêtre, Don Mariano Rampolla Del Tindaro frère de son professeur d'italien, qui le lui enseigne. Le jeune Giorgio se révèle un excellent élève et apprend rapidement les secrets de la contemplation. « Avec une progression d'amour que je n'aurais jamais prévue, la présence du Très Saint me plonge de tout Son poids dans une adoration sans limite ; tout mon être vibre et chaque battement de cœur est comme un appel ; on reste agenouillé, la tête inclinée, comme quand l'heure est la plus obscure et que le mystère est imminent. » Quand il écrit ces lignes, Giorgio n'est qu'un étudiant

Amour, Florence et La Pira

d'à peine vingt ans. Il prend l'habitude de passer des heures et des heures à genoux, en adoration. Au cours de la messe de Pâques de 1924 un événement va le pousser à consacrer toute sa vie à Dieu, jour que ses biographes ont retenu comme date de sa conversion. C'est en ces termes qu'il la raconte lui-même dans une lettre à son ami Salvatore Pugliatti : « Jamais je n'oublierai cette messe de Pâques de 1924 au cours de laquelle j'ai reçu Jésus dans l'Eucharistie : j'ai alors senti une innocence tellement pleine parcourir mes veines que je ne pouvais plus retenir mes chants et ma joie démesurée. »

La Pira décide donc de se consacrer à Dieu, mais avec le désir de développer son apostolat dans le monde. Il expose ses motivations dans une lettre à sa tante Settimia : « Vois-tu, ma tante, il ne fait aucun doute que Dieu a mis dans mon âme le désir de la grâce sacerdotale, à ceci près qu'Il veut que je garde mon habit de laïc pour travailler avec une fécondité encore plus grande dans ce monde laïc qui est loin de Lui. Mais l'objectif de ma vie est clair : être dans le monde le missionnaire du Seigneur. Et ce travail d'apostolat je dois le développer dans les circonstances et dans le milieu dans lesquels le Seigneur m'a placé. »

Missionnaire du Seigneur dans ce monde, telle est la vocation à laquelle La Pira se sent tenu de répondre : fidèle à cette inspiration, il sera professeur, député puis maire. Comme il le dira quelques années plus tard, il s'agit de faire de chaque profession une chaire d'apostolat chrétien. Mais en attendant c'est une autre chaire qui l'attend, celle de l'université de Florence, et pour suivre le professeur avec lequel il prépare sa thèse, il arrive en 1926 dans la capitale toscane. Il y vient pour décrocher son diplôme et il y restera toute sa vie. C'est un coup de foudre, comme l'attestent les premières lettres qu'il envoie à ses parents : « Que te dire de Florence ? C'est une ville sublime, une fleur parfaite, une superbe fleur. Cette ville ressemble à une œuvre d'art, à un château garni de mille dentelles, aux lignes rapides, à la fois harmonieuses et magnifiques. C'est véritablement la patrie de Dante. »

En attendant, La Pira étudie, enseigne, participe aux activités caritatives des Conférences de Saint Vincent de Paul. Surnommé « le petit professeur », il fait toujours salle comble quand il prend la parole aux réunions de la Jeunesse Catholique. Parallèlement il a pris l'habit de tertiaire dominicain et a choisi d'habiter dans une cellule du couvent de San Marco. Il y restera tant que sa vulnérabilité

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Riccardo Bigi**

à la bronchite le lui permettra ; mais il y reviendra souvent par la suite pour prier et partager la table de ses frères. Son désir de se consacrer à Dieu le pousse également à adhérer à l'*Opera della Regalità*, fondée par le père Agostino Gemelli, institut séculier où il fera vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

Les années 1930 sont, pour Florence, des années importantes et fécondes. On y trouve des poètes et des écrivains comme Giovanni Papini et Piero Bargellini mais aussi Don Giulio Facibeni, le fondateur de la *Madonnina del Grappa*, ainsi que le cardinal Elia Dalla Costa auprès duquel La Pira prend systématiquement conseil avant de prendre une décision, et qui le défendra si souvent contre les attaques et la malveillance. La Pira fréquente également la maison de Don Raffaele Bensi qui fut le père spirituel de nombreux Florentins. C'est dans la petite église de San Procolo, comme il le racontera plus tard, que naquit l'idée de la Messe des Pauvres. « Un beau jour de printemps 1934, nous nous trouvions chez Don Bensi et nous parlions des pauvres. Don Bensi disait qu'il serait très beau de pouvoir porter assistance matériellement et religieusement aux zones extrêmes de la misère : ces pauvres, que n'atteint pas la charité des Conférences de Saint Vincent, ces mendiants qui dorment habituellement à ciel ouvert ou dans des asiles de nuit, tous ces pauvres gens qui errent et qui n'ont plus ni lit, ni pain, ni famille ». C'est ainsi que naît l'œuvre de San Procolo. La célébration se déplacera bientôt dans l'église, plus grande, de Badia Fiorentina afin que tous les participants puissent être accueillis. Chaque dimanche on y distribue le pain et, durant la messe, La Pira explique aux pauvres les enjeux de la ville et du monde. Il continuera à le faire, chaque fois qu'il le pourra, tout au long de sa vie.

Et c'est bien de cet engagement dans la charité que naît la passion de La Pira pour la politique qui constitue pour lui le moyen le plus efficace de faire du bien. Mais entre temps arrive la guerre, et La Pira, qui est alors recherché par les fascistes, doit fuir. La fascination puérile qu'il avait éprouvée pour Mussolini s'était dissipée depuis longtemps et il était devenu très critique vis-à-vis du régime ; la revue *Principi* qu'il avait fondée prenait d'ailleurs position de manière courageuse. Il se consacra à aider des familles juives à trouver refuge dans des couvents et finit par devoir s'y cacher lui-même. D'abord à Fonterutoli, dans la maison de campagne de son ami Jacopo Mazzei (c'est là qu'il fait la connaissance de Fioretta

Amour, Florence et La Pira

Mazzei, qui deviendra plus tard sa confidente et sa fidèle collaboratrice), puis à Rome chez monseigneur Giovambattista Montini, le futur Paul VI, qui à l'époque enseignait la doctrine sociale de l'Église à l'université du Latran.

À l'époque l'Église avait compris que le régime fasciste ne tarderait pas à s'écrouler et qu'il fallait préparer l'avènement d'une nouvelle classe politique, constituée de personnalités capables de devenir les acteurs de la reconstruction de la société. La Pira ne se dérobe pas : « Notre plan de sanctification en était remis en cause, écrit-il. Nous étions convaincus que les murs silencieux de l'oraison étaient suffisants ! Nous étions convaincus que, enfermés dans notre forteresse intérieure de prière, nous pouvions nous soustraire aux problèmes déstabilisants du monde. En fait c'était le contraire : voici que nous nous retrouvons confrontés à une réalité qui présente des difficultés parfois insurmontables. Une réalité qui nous fait comprendre que l'invitation de Jésus : *"Prends ta croix et suis-moi"* n'est pas qu'une vœu pieux (...) Notre devoir ne sera pleinement accompli que lorsque nous aurons collaboré, directement ou indirectement, à doter la société d'une structure juridique, économique et politique adéquate, dans la mesure du possible, au commandement principal qui est celui de la charité. »

Quand il rentre à Florence en 1944, La Pira est l'une des personnalités du mouvement catholique les plus préparées à exercer des responsabilités. Le 2 juin 1946 il est élu membre de l'assemblée constituante. Sa contribution à la rédaction de la Constitution italienne est déterminante. De très nombreux articles portent sa signature, dont ceux qui sont consacrés à la dignité de la personne et au rapport entre l'Église et l'État, ou celui sur le fondement duquel l'Italie renonce à la guerre. Après la période de la constituante viennent les années de gouvernement au cours desquelles il se consacrera aux questions économiques et à la lutte contre le chômage. Il disait que la politique devait répondre aux attentes des pauvres gens. Avec Fanfani, Dossetti, et Lazzati, surnommés « les petits professeurs », il voulait que l'État garantisse un travail à chacun. Ils eurent tous maille à partir avec les responsables du parti Démocrate Chrétien (DC) qui, au contraire, se montraient plus réservés et prudents. En fin de compte, La Pira démissionna, puis quitta le Parlement quelques années plus tard, une fois élu maire de Florence : il fut élu en 1951, puis réélu en 1956 et en 1961. En dépit de ses

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Riccardo Bigi**

adversaires nombreux et des journaux qui le critiquaient, il était aimé des Florentins qui lui manifestaient massivement leur préférence à chaque scrutin.

Le jour de son intronisation, Giorgio La Pira se présenta au Palazzo Vecchio et salua comme Saint François : *Pax et bonum*. Dans son premier discours il expose les trois objectifs de son programme : pourvoir aux besoins des pauvres, assurer le développement de la ville et faire de Florence une lampe capable d'illuminer le monde. Sa conception de la ville était claire : « Dans une ville il doit y avoir un lieu pour tous : un lieu pour prier (l'église), un lieu pour aimer (le foyer), un lieu pour travailler (le bureau), un lieu pour apprendre (l'école) et un lieu pour guérir (l'hôpital). »

Submergé par mille difficultés, La Pira se débat courageusement, faisant au passage des choix difficiles qui firent l'objet de nombreuses discussions, dont le problème des sans-abri. La Pira dépoussiéra une vieille loi l'autorisant à saisir des propriétés privées en cas d'urgence sociale : sept milles familles expulsées, dit-il, c'est une urgence. Il réquisitionna plusieurs maisons vides, la commune payant le loyer et installant les familles en attente d'un logement définitif. Mais il fit beaucoup de mécontents qui le dénoncèrent. Il expliqua sa réaction dans une lettre *Giornale del Mattino* : « Dois-je me laisser intimider par ces "dénonciations pénales" dépourvues de fondement juridique – et encore plus de fondement moral – ou dois-je continuer, et avec une énergie redoublée, à défendre comme je le puis, les pauvres qui n'ont ni foyer ni travail ? Vous n'aurez aucun doute sur la réponse et moi non plus. Un maire qui a peur des riches et des puissants abandonne les pauvres, les personnes expulsées, les licenciés, les chômeurs, etc. Il est comme un pasteur qui, par peur du loup, abandonne son troupeau. »

En 1954 éclata l'affaire de l'entreprise Pignone, la plus grande usine de Florence. Pendant la guerre elle s'était énormément développée en produisant des mines navales, puis avait cherché à se reconverter mais sans beaucoup de succès. La société à laquelle elle appartenait, la SNIA, voulait licencier tout le personnel et fermer l'usine. La Pira se rangea aux côtés des employés, écrivit des appels et participa aux manifestations. Puis, lui et les employés eurent l'idée d'utiliser les turbines que produisait l'usine pour l'extraction du pétrole. Il téléphona donc à son ami Enrico Mattei, président de l'ENI, et le convainquit de racheter l'usine. Aujourd'hui cette usine

Amour, Florence et La Pira

compte parmi les plus grandes au monde dans son secteur et exporte sa production en Russie, en Arabie et en Amérique. Là encore, La Pira avait vu juste même si, à l'époque, il a été blessé par les accusations dont, pour avoir défendu les ouvriers, il avait été la cible. Accusé d'avoir fait le jeu des communistes, il fut traité de « poisson rouge d'eau bénite » et de « communiste de sacristie ». Blessé par ces attaques, il répondit à ses accusateurs et écrivit dans une lettre à Pie XII : « Je ne peux plus cautionner l'iniquité. Je ne sais pas faire de compromis politique ou diplomatique. J'ai parlé clairement aux fascistes et plus clairement encore aux communistes. Je parle clairement également aux propriétaires qui ne sont pas conscients des lourdes responsabilités qui sont liées aux talents que Dieu leur a confiés. Je ne puis assister, impuissant, aux injustices que l'on commet sous une apparence légale. » Et à De Gasperi il écrivit : « La vraie politique consiste entièrement en ceci : défendre le pain et le logement de la majorité du peuple italien... Le pain, et donc le travail, est sacré. Le logement est sacré et on ne touche impunément ni à l'un, ni à l'autre. Et ça n'est pas du marxisme, c'est l'Évangile ! »

Pour toutes ces raisons, et pour d'autres encore, le peuple de Florence l'appelait « le saint maire ». Il ne manquait aucune occasion d'aider les pauvres ; s'il apercevait un mendiant il était capable de lui offrir un nouveau manteau et son traitement de professeur passait entièrement dans ses œuvres charitables. Il ne négligea pas pour autant le développement de la ville ni la construction d'écoles, de ponts et de quartiers entiers. Puis, en 1964, il dut renoncer à sa fonction de maire. De nombreux Florentins se rassemblèrent alors devant le Palazzo Vecchio, sifflant et criant en signe de protestation contre son départ. Imperméables aux considérations politiciennes, ils voulaient que leur maire restât en place. Mais lui continua à remplir son rôle d'ambassadeur de la paix de la république de Florence, rôle qu'il s'était taillé sur mesure et qui lui allait comme un gant.

À peine élu maire, La Pira avait consacré beaucoup d'efforts à la cause de la paix. Il avait pour devise *Spes contra spem* (espérer contre tout espoir) : tout tenter, même quand tout semble perdu, pour réintroduire la paix, pour faire naître des pourparlers et faire taire les armes. Il était convaincu que Florence avait un rôle particulier à jouer, que ce rôle était de transmettre au monde un message de paix. Il affirmera cette conviction à maintes reprises dans de nombreux

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Riccardo Bigi**

discours. « Nous voudrions que tous les trésors d’histoire, de grâce, de beauté, d’intelligence, de civilisation que la Providence a concentrés à Florence constituent un gigantesque message de paix adressé à tous les peuples de la terre, un message qui les appelle tous et d’une manière presque irrésistible, en dépit des résistances et des oppositions – *spes contra spem* –, à édifier la cité de la paix, à accomplir le chef-d’œuvre par excellence : constituer le début d’une ère nouvelle de mille ans de civilisation et de paix. »

Pour mettre en pratique cette idée, il réunit à Florence les *Conférences pour la paix et la civilisation chrétienne*, puis les *Colloques méditerranéens* qui rassemblaient pays arabes et européens. À Florence se rencontraient et discutaient des représentants de dizaines de nations dont des nations qui étaient en conflit. On peut dire que, d’une certaine manière, la paix entre l’Algérie et la France est née dans les couloirs du *Palazzo Vecchio*. La Pira cherchait les points communs, les éléments partagés par tous les peuples afin de jeter les bases d’un dialogue : la valeur de la personne humaine, de la liberté, du travail, de la prière et de la poésie. Le message de paix de La Pira avait Florence pour point de départ, mais il s’élargissait à toutes les villes. Il fut amené à approfondir sa réflexion en 1954 à l’occasion d’un discours qu’il donna à Genève, au colloque de la Croix-Rouge : « Les villes ont une vie propre, elles ont leur propre essence, mystérieuse et profonde, elles ont leur propre visage et, pour ainsi dire, une âme et un destin qui leur sont propres. Ce ne sont pas des accumulations arbitraires de pierres mais des habitations mystérieuses d’hommes et plus encore de mystérieuses habitations de Dieu. Est-il désormais pensable que ces authentiques *richesses des nations*, que ces structures essentielles de la civilisation humaine, structures dans lesquelles s’expriment les valeurs historiques et créatives de l’homme et, d’une certaine manière, celles de Dieu, puissent être complètement rasées de la face de la terre ? Et pourtant la possibilité d’une éradication totale des villes de la face de la terre a été démontrée de manière incontestable : il suffit seulement de larguer quelques bombes à l’hydrogène sur quelques points du globe pour transformer la terre en un désert... Ma douce ville de Florence, toute de mesure et d’harmonie, créée de concert par l’homme et par Dieu pour être, comme une ville au sommet d’une montagne, la lumière et la consolation de ceux qui arpentent les routes des hommes, ne veut pas être supprimée ! Cette même volonté de vie, toutes les villes de la terre la proclament avec Florence. Et, je le répète, il s’agit de toutes les villes : les capitales comme les

Amour, Florence et La Pira

autres, les grandes comme les petites, celles qui sont dotées d'un patrimoine historique et artistique comme celles qui n'en ont pas, toutes ! Unanimes, elles proclament toutes leur droit inviolable à l'existence : personne n'a le droit, pour quelque raison que ce soit, de les supprimer. »

De ces idées naquirent les jumelages dont La Pira se fit le promoteur en créant des liens entre Florence et les villes de tous les continents : Philadelphie, Kiev, Kyoto, Fez, Edimbourg et Reims. Il faut, disait-il, unir les villes pour unir les nations. Il organisa à Florence en 1955 un colloque des maires des capitales du monde : Washington, Jérusalem, Londres, Paris, Pékin... et même le maire de Moscou qui l'invita à lui rendre sa visite, ce qui l'amena, en 1959, à être le premier homme politique occidental à franchir le rideau de fer. Il se rendit dans les sanctuaires russes, puis au Kremlin où, face au Soviet Suprême, il n'hésita pas à parler de Jésus. « Dans cette nouvelle phase de l'Histoire, nous croyons tous que le moment est arrivé de renforcer l'engagement pour la paix. Comment ? Messieurs, je suis croyant, je suis chrétien, et je pars donc de l'hypothèse de travail suivante : je crois en la présence de Dieu dans l'histoire, en l'incarnation et la résurrection du Christ et je crois dans la force historique de la prière. C'est pourquoi, conformément à cette logique, j'ai décidé d'apporter ma contribution à la coexistence pacifique entre l'Est et l'Ouest, comme dit monsieur Khrouchtchev, en établissant un pont de prière entre l'Occident et l'Orient, pour soutenir comme je le peux la grande entreprise dans laquelle nous sommes tous engagés, la construction de la paix. »

Le voyage à Moscou n'est qu'un parmi les nombreux autres voyages qu'il fit : l'un des plus délicats fut celui qu'il accomplit au Vietnam au début de la guerre. Il essaya d'ouvrir des négociations entre les gouvernements vietnamien et américain, mais c'est finalement la logique de ceux qui pensaient tout pouvoir résoudre par les armes qui l'emporta. Il fit d'autres voyages importants au Moyen-Orient, en Terre Sainte, en Égypte et en Jordanie. Il avait déjà compris qu'il ne pourrait y avoir de paix dans le monde tant qu'il n'y aurait pas de paix entre chrétiens, juifs et musulmans, ceux qu'il appelait « la famille d'Abraham ». Il y retourna à plusieurs reprises et rencontra des ministres égyptiens et israéliens ainsi que le roi de Jordanie. Il raconte ses tentatives dans un très beau texte dont le titre, *Abattre les murs, construire des ponts*, est un programme

ENTRE NOUS DES SAINTS _____ **Riccardo Bigi**

à lui tout seul : « Nous avons cherché à construire un pont de prière et de réflexion historique et politique entre les bords opposés qui, au Moyen-Orient, séparent encore gravement les peuples frères, ceux de la famille d'Abraham. Le message que nous avons transmis est que la guerre, même locale, non seulement ne résout rien, mais aggrave les problèmes humains, qu'elle est un instrument à jamais dépassé, et que seuls les accords, la négociation, la coopération, l'action et la mission conjointes en faveur de tous les peuples sont les instruments que la Providence a placés dans les mains des hommes pour construire une histoire et une civilisation nouvelles. »

Que d'espérance dans ces paroles ! Une espérance qui ne repose pas sur du vide mais sur une conviction ferme : le fait que, depuis l'invention de la bombe atomique, la guerre n'a plus aucun sens. Il l'affirme très nettement dans une lettre adressée au dirigeant soviétique Khrouchtchev : « Nous nous trouvons désormais sur un chemin de crête apocalyptique de l'Histoire : d'un côté, la destruction de la terre et de la famille des peuples qui l'habitent, de l'autre la floraison millénaire de la terre, et de la famille des peuples qui l'habitent, pleine et entière. Floraison pleine de paix, de civilisation, de fraternité et de beauté. Floraison prophétique des mille ans entr'aperçue par Isaïe et saint Jean. : tous les dirigeants du monde sont aujourd'hui appelés à faire ce choix suprême. Il n'y en a pas d'autre. Pour cela il faut accepter la méthode indiquée par le prophète Isaïe : transformer les canons en charrues et les missiles et les bombes en vaisseaux spatiaux ; ne plus *s'entraîner à la guerre*, ne plus tuer mais aimer. »

La Pira croit fermement à cette prophétie d'Isaïe : « ils transformeront leurs épées en socs de charrue et leurs lances en serpes, on ne lèvera plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus à faire la guerre » (*Isaïe 2, 4*). Les signes contraires que nous voyons dans le monde, les guerres et les conflits, sont vus en profondeur. C'est l'optique de « l'historiographie des profondeurs » que La Pira explique en ces termes : « Le mouvement des eaux dans la mer obéit à des lois précises. À la surface les eaux apparaissent agitées et suggèrent l'image du chaos, d'un devenir erratique au pouvoir de forces incontrôlables, mais dans les profondeurs ce sont de puissants et mystérieux courants qui déterminent le mouvement des eaux. De même dans les profondeurs de l'histoire de l'humanité, tellement agitée en superficie, il existe de grands et mystérieux courants qui l'entraînent dans une direction bien précise, celle de l'unité et de la

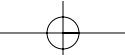
Amour, Florence et La Pira

paix. Il faut savoir les repérer.» Lecture de l'histoire fondée sur l'espérance, une espérance qui repose sur les jeunes. «Les générations nouvelles sont comme les oiseaux migrateurs, comme les hirondelles : elles sentent le temps, elles sentent les saisons. Quand arrive le printemps elles se déplacent de façon ordonnée, mues par un instinct de vie irrépressible, vers les terres où le printemps est en fleurs.»

Au cours de ses dernières années, alors qu'il n'assurait plus aucune charge politique, La Pira reste au centre de mille contacts internationaux. Et alors qu'il était déjà âgé et malade, la politique l'appelle à de nouveaux engagements : il a été en première ligne dans les batailles qui ont accompagné le référendum sur l'avortement et celui sur le divorce, défendant ainsi avec force la valeur de la vie, de la personne et de la famille. En 1976, la Démocratie Chrétienne lui demande de nouveau de se présenter aux élections, et il est élu député mais, cloué au lit par une tumeur sanguine, il participe très peu aux travaux du Parlement.

Giorgio La Pira meurt le samedi 5 novembre 1977, entouré de ses amis de toujours, rapidement rejoints par le cardinal archevêque Giovanni Benelli. Paul VI, dans un télégramme, exprime son chagrin devant la mort «du généreux et fidèle serviteur du Seigneur, Giorgio La Pira». Le lendemain, sa dépouille est exposée à San Marco où les Florentins se rendent en masse pour saluer le «saint maire», alors qu'arrivent des quatre coins du monde des personnalités du monde de la politique et de la culture, des hommes de toutes nations et de toutes religions. Le 7 novembre se déroulent les funérailles : dans la cathédrale le cardinal Benelli parle des racines religieuses de La Pira : «On ne peut rien comprendre de Giorgio La Pira si on ne se place pas sur le plan de la foi.» Il est enterré dans le cimetière de Rifredi, aux côtés de Don Facibeni. Sur sa tombe est déposée une lampe, don de quelques jeunes Florentins, Israéliens et Palestiniens, sur laquelle est écrit «Paix, Shalom, Salam».

Traduit de l'italien par Denys Marion
Riccardo Bigi, Titre original : *Il sindaco santo*



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Dominique PONNAU

Aux sources de l'Europe

Texte de la conférence donnée le 14 avril 2005, après la mort de Jean-Paul II et avant l'élection de Benoît XVI, dans le cadre des conférences « art, culture et foi » organisées par la paroisse Notre-Dame d'Auteuil. Nous remercions l'auteur et la paroisse de nous avoir confié ce texte.

IL y a longtemps. Il y a plus de quarante ans. Déjà! C'était en Pologne... C'était une cristalline journée d'hiver. Dans la forêt. Près d'un lac gelé. Les stalactites du matin, étincelantes, fleurs de glace sur les branches des arbres, se retenaient d'y tinter, crainte peut-être de s'y briser. Les glaces dans les arbres reflétaient mille soleils mouvants, mille soleils se combattant au cœur du bleu, où le pâle soleil poursuivait lentement, doucement, sa course. Nous avions apporté un bon pique-nique et de la vodka. Nous déjeunâmes au bord du lac, puis nous revînmes par les sentiers de neige crissante sous nos pas, sans nous rien dire, ou si peu, jusqu'à la voiture qui nous attendait sous le ciel rose et or prêt à plonger dans la nuit. C'est en Pologne, je crois, dans la Pologne d'il y a si longtemps, que je fis ma première expérience de l'Europe comme lieu aussi étrange que familier, aussi certain qu'indéfini, de la patrie de mon âme ; de son origine essentielle, en tant que source et en tant qu'exil, c'est-à-dire en tant qu'exil, car le fleuve s'exile à mesure qu'il s'écoule : en tant que navire spirituel sur lequel j'étais embarqué pour le voyage de la vie, celle éphémère d'ici-bas et celle dont j'espère que, franchi

SIGNETS _____ **Dominique Ponnau**

l'abîme de la mort, elle n'aura pas de fin. C'est en Pologne que je fis, je crois, ma première expérience d'un berceau familial depuis toujours et qui n'était cependant pas celui de ma naissance. J'avais déjà éprouvé l'Europe, maintes fois, dans plusieurs pays, en Italie surtout. En ces temps lointains de ma jeunesse, même un pays aussi proche que l'Italie relevait de l'étrange. Il fallait d'abord passer une frontière et ce véritable rite de passage vous donnait le sentiment, justifié, d'entrer dans un monde nouveau. On a beaucoup gagné à la suppression des frontières entre nos pays. On y a cependant perdu la saveur de la nouveauté et l'émotion qui l'accompagne. Passer en Italie, par le mont Genève, nous apparentait quelque peu, quoique de très loin et dans une atmosphère toute pacifique, aux soldats d'Hannibal, selon Tite-Live, quand ils découvrirent, sur l'autre versant des montagnes, « *vallées et collines ensoleillées, ruisseaux, sylves, espaces plus dignes d'être habités par l'homme* ». Quel bonheur, laissant derrière soi, non l'âpreté des rocs qu'il fallut dissoudre au vinaigre et jeter bas par la force des esclaves et des éléphants, mais la belle et douce France, quel bonheur de découvrir peu à peu l'harmonie et la joie dont l'Italie resplendissait ! Oui, au temps de ma jeunesse, le franchissement de toute frontière, ouvrit-elle sur un pays si proche, si fraternel, déjà pour ainsi dire familier à travers l'histoire et la littérature antiques, relevait d'une forme d'étrangeté nourricière qui nous ouvrait tout grand le regard, non seulement celui des yeux, mais celui du cœur. Passant de France en Italie, un très jeune homme assez cultivé déjà savait bien qu'il demeurerait au cœur de sa famille ; mais il savait aussi qu'il entrait dans une maison nouvelle, dont ses maîtres lui avaient certes précisément décrit les contours, mais dont il savait que tout y changerait pour lui quand il en aurait vraiment, par lui-même, franchi le seuil, foulé le pavement, admiré la treille et goûté le raisin. Pour un jeune Français d'alors, tout, en Italie, respirait la fraternité familière et nouvelle ; tout y exaltait ce que l'on connaissait déjà, mais dont on éprouvait, en le vivant, que ce que l'on connaît sans le vivre est très voisin de l'ignorance, et combien le vivre est au cœur du connaître véritable. Mais enfin, fût-ce dans l'étrangeté, dans la surprise de l'expérience neuve, l'Italie, pour un jeune Français nourri de poésie latine, grecque, italienne par bribes déjà, et française tout simplement, était la demeure de sa très proche famille, et, s'il y eût été adopté comme un nouvel enfant, il s'y fût fait avec bonheur. Peut-être eût-il furtivement, le soir, partagé la nostalgie de Joachim du Bellay, en quelque charmille de Tivoli, au bruit des jets d'eau et des ruisseaux savamment cana-

Aux sources de l'Europe

lisés entre les buis et les fleurs, mais il eût certes associé en profondeur la nostalgie du pays de l'origine au bonheur du pays de l'adoption, le souvenir enchanté du voyage à l'espérance du retour en la douceur de l'air natal.

*« Heureux qui, comme Ulysse, a fait un long voyage,
Ou, comme cestuy-là qui conquit la Toison,
Puis s'en est retourné, plein d'usage et raison,
Vivre entre ses parents le reste de son âge ! »*

*« Quand reverrai-je, hélas, de mon petit village
Fumer la cheminée ? Et en quelle saison
Reverrai-je le clos de ma pauvre maison,
Qui m'est une province et beaucoup davantage ? »*

*« Plus me plaist le séjour qu'ont bâti mes aïeux,
Que des palais romains le front audacieux,
Plus que le marbre dur me plaist l'ardoise fine. »*

*« Plus mon Loire gaulois que le Tibre latin,
Plus mon petit Liré que le mont Palatin,
Et plus que l'air marin la douceur angevine. »*

Et si ne suis-je moi-même angevin mais breton !... l'Italie cependant pour moi était bien dans ma maison. Elle était une pièce, insolite et merveilleuse, de ma maison. De la maison qui pour moi avait nom « Europe ». Certains, parmi mes camarades, préféraient l'Espagne, d'autres étaient familiers de l'Allemagne, d'autres de l'Angleterre, dont nous savions bien qu'elle est une île et qu'elle ne se départira jamais moralement de son insularité géographique que ne saurait blesser le cordon subreptice d'un tunnel !... Mais enfin, Shakespeare nous appartenait à nous aussi, comme Dante, comme Hölderlin, comme Cervantès. Nous nous sentions, à la suite de ces grands hommes, une communauté de destin et nous sentions qu'en notre nom ils avaient conclu une alliance, une alliance singulière, une alliance européenne, avec le destin universel du génie humain. Je me rappelle qu'au sortir d'une maladie qui m'avait fort affaibli et me rendit longtemps malaisée la concentration de l'intelligence, deux cathédrales de pensée m'abritèrent sans m'abrutir et m'invitèrent à en explorer tous les espaces, de la crypte au sommet du clocher, du chevet au portail occidental : « *La Comédie humaine* » et

SIGNETS _____ **Dominique Ponnau**

« *Don Quichotte* ». Oui, tout Français que j'étais alors et que je demeurai – espérant aujourd'hui encore le pouvoir demeurer toujours –, je suivis avec autant d'aisance et de bonheur la « triste figure » du célèbre chevalier que celles des antihéros du chantre des tragédies bourgeoises et bancaires du début du règne absolu de Mammon.

Entre mes escapades italiennes et mon alitement alpestre en compagnie de Cervantès et de Balzac, s'était insérée mon expérience – brève mais essentielle – de la Pologne, telle une écharde dans ma chair, ou plutôt comme l'ensemencement, parfois douloureux, mais fondamentalement vivifiant, de ma propre terre, qui y reçut, je crois, la graine la mieux adaptée à mon aspiration à grandir, à m'épanouir, à porter du fruit.

J'avais depuis toujours au cœur la mémoire, comme instinctive, mais fondée sur d'assez nombreuses lectures, du centre et de l'orient de l'Europe, et non pas seulement de son occident, ma grande patrie par delà ma patrie française. Je savais déjà l'immense apport de l'Europe centrale et de l'Europe orientale au génie européen tout entier. Je savais ? Non ! Je croyais savoir ! Et c'est pour cela, c'est en raison de ce prétendu savoir, prétendu car abstrait (largement erroné donc, parce qu'abstrait), mais en partie véritable parce que fondé sur l'attrance, sur l'aimantation si je puis dire, que suscite une vocation à l'amour. C'est en raison de ce savoir qu'entre deux postes qui me furent proposés, je choisis celui de Varsovie. Que m'eût réservé l'autre si je l'eusse préféré ? Je ne le saurai jamais. Ce que je sais, c'est qu'il m'avait tenté en raison de l'arborescence exotique de ses racines artistiques, elles aussi européennes. Il s'agissait d'un poste à Bahia, aux trois cents églises dit-on. J'eusse aimé m'aventurer non dans la forêt amazonienne, si belle et mystérieuse fût-elle, mais dans ces temples catholiques, que je me représentais à la fois splendides et misérables, fruits métissés du génie artistique et religieux de l'Europe et du monde indien. Mais j'en eus peur. J'eus peur des serpents qu'on me disait là-bas très nombreux, des végétations luxuriantes, des fleurs trop vives, des rires, des malheurs, des excès de toute nature auxquels l'âme corporelle du baroque européen d'origine ibérique, épousant celle du génie amérindien, pouvait entraîner. Je reculai devant cette sollicitation que je sentais, à tort ou à raison, propice à la perte de soi dans le vertige. De toutes façons, à tant faire que de m'exiler chez moi, en un chez moi tout à fait

Aux sources de l'Europe

inconnu, sauf par l'histoire et par les livres, je préférais que cet exil prît corps sur le continent européen lui-même, car je me rendis compte, au moment du choix, que je lui étais attaché de toutes mes fibres corporelles, intellectuelles, spirituelles. Et je savais déjà quelque chose de la cruauté dont l'Europe avait fait preuve envers cette part essentielle de son corps, de son cœur. Je connaissais l'histoire des trois partages, ou plutôt des trois dépeçages de 1772, 1793 et 1795 ; l'histoire de cette portion de Pologne, qu'on n'osa même pas appeler ainsi, que Napoléon rendit au patriotisme de ce peuple sous le nom de Grand Duché de Varsovie ; l'histoire de Jan Sobieski dont l'action seule évita à Vienne en 1683 d'être conquise par les Turcs, dans l'indifférence complice du Roi Louis dit « Le Grand », ou dit encore « le Très Chrétien ». Je ne savais pas encore que selon un proverbe polonais ancien, dont l'usage a passé comme en a passé le fondement illusoire : « Le ciel est trop haut et la France est trop loin. » Je ne connaissais pas encore ce proverbe, mais j'en éprouvai, tout au long de mon bref séjour au bord de la Vistule, toute la force et combien la France eût gagné à se mettre à l'école du courage polonais. C'était alors, en cette moitié des années soixante, un temps très obscur pour la Pologne. Ce semblait un temps de nouveau glorieux pour la France et ce l'était peut-être quelque peu : le général de Gaulle était là. Dans l'imaginaire polonais, il était une lumière, la cristallisation d'une espérance. Mais le quotidien de ce pays, comme celui de tous les pays voisins situés de ce côté-là du rideau de fer, était un continent très gris et comme accoutumé au désespoir. Accoutumé au désespoir ? Non ! Ce que je viens de dire à l'instant est faux ! Tous les ingrédients de la vérité seraient dans cette parole sombre, s'il n'y en avait eu trois autres essentiels, qui sauvèrent le pays, et dont au moins le troisième sauva l'Europe, ou du moins offrit à l'Europe le moyen de se sauver elle-même et le monde avec elle. Le premier était l'intelligence et la culture. Une intelligence très vive, un désir de culture non moindre, une inventivité artistique étonnante. Certes il y avait, obligatoire, le rite et l'apprentissage de la vulgate marxiste-léniniste. On y sacrifiait par obligation, en en riant pour éviter d'en pleurer. Mais en en riant avec quel esprit ! Je me souviens d'une amie ayant passé quatre ans dans un camp nazi, ayant été libérée six mois, puis ayant été de nouveau envoyée dans un camp, soviétique celui-là, où elle demeura sept ans. « Réhabilitée » si l'on peut ainsi dire, Iadwiga se vit octroyer un studio où elle tint salon et où l'on s'exprimait sur les malheurs du temps avec une drôlerie si fine, si coupante, si implacable

SIGNETS _____ **Dominique Ponnau**

que nul, parmi les responsables de ces malheurs, s'il eût eu quel-
qu'honneur, n'eût pu la soutenir. N'en ayant guère, ces auteurs la
soutinrent sans trop de faiblesse ! Leur carapace technocratique se
fendant et leur âme polonaise en surgissant, ils y participèrent même
parfois ! L'humour ravageur fut ainsi le second ingrédient de la
survie de la Pologne en ces temps obscurs. Le troisième fut la foi.
On le dit aujourd'hui partout. On le sait partout. On l'a vu ces
jours-ci, à l'occasion de la mort du Pape, avec une si grande force
d'évidence que, momentanément peut-être, mais je l'espère pour
toujours, ont soudain cessé les calculs et les supputations sur l'affai-
blissement de la vie religieuse en Pologne, soupesé au trébuchet du
fameux esprit critique français lorsqu'il prend sa myopie pour du
réalisme. Il a bien fallu s'incliner devant tant de douleur, devant tant
d'espérance, devant tant d'amour. Et les Français, comme les autres
citoyens de l'Europe, comme les autres habitants du monde, se sont
d'autant plus volontiers inclinés devant les vertus de ce merveilleux
peuple endeuillé qu'ils ont eux-mêmes, par millions, participé à ce
deuil immense et au mystère paradoxal d'une joie sereine, plus
lumineuse encore, surgissant de la peine. Oui, le génie universel de
cet homme si profondément enraciné dans sa terre polonaise et
d'autant plus universel, n'est plus contesté de quiconque a reçu la
grâce d'un sens mystique, la grâce de percevoir l'insigne grandeur
de l'homme, et celle de la voir resplendir dans l'éclat d'une vie
devenue pure offrande et véritable hostie.

Mais au temps où je fus en Pologne, qui, en occident, parlait de
la foi vibrante de ce pays ? Très peu de gens. Quant à moi, sans me
convertir, elle m'interrogea très profondément ; elle me bouleversa ;
elle me fit sans doute prier de nouveau, comme il arrive que l'on
prie dans le tâtonnement et l'incertitude. Je voyais dans les églises
une jeunesse que je fréquentais à l'Université ; une jeunesse extrê-
mement ardente à vouloir connaître, extrêmement incisive dans son
exigence intellectuelle, très au fait des grands courants de la pensée
la plus contemporaine, et en même temps capable de s'abîmer dans
la prière et la contemplation. Souvent, sans raison, sans autre raison
que la fascination qu'a toujours exercée sur moi la prière, je me
tenais, en Pologne, au fond des églises et, il me semble qu'à cette
prière je m'associais. Je voyais bien qu'il y avait là parfois, puis-
sante, trop puissante peut-être, une mainmise du clergé ; et je
connaissais beaucoup de Polonais, jeunes et moins jeunes, qui exer-
çaient leur lucidité extrêmement aiguë aux dépens de cet embriga-

Aux sources de l'Europe

dement, asymétrique à celui du communisme mais quelque peu lui répondant. Alors que j'ai si souvent entendu dire ici, par des ignorants, que la foi de la Pologne catholique était peu réfléchie, traditionaliste, rétrograde, à moins qu'elle ne fût purement circonstancielle, comme un moyen de résister, ce que, là-bas, au contraire, j'ai expérimenté, au cœur d'une foi populaire, au respect de laquelle d'ailleurs me préparait et m'invitait ma propre éducation catholique en Bretagne, c'est l'extraordinaire aptitude des jeunes gens et des intellectuels les plus chevronnés de Pologne, à vivre leur foi selon les plus vives exigences et interrogations de la modernité. On parlait beaucoup, alors, d'un jeune archevêque de Cracovie. Déjà, auprès du Cardinal Primat Wyszynski, très haute figure marquée par une intransigeance somme toute salutaire, Karol Wojtyła passait pour un intellectuel d'envergure, animé d'une foi non moins ardente, mais plus ouverte aux questionnements de la pensée contemporaine. Jamais, à cette époque, je ne le rencontrai. Mes fonctions me l'interdisaient peut-être : je n'en suis pas certain. Ce qui me retint fut, en vérité, mon hésitation spirituelle. Mais elle ne ferma pas la porte à une immense admiration. Aussi, quand le 16 octobre 1978, ayant entre temps, et largement grâce à ce bref séjour polonais, reçu, encore incertain et en terre assez aride, l'ensemencement de la foi, quand je le vis paraître à la loggia de Saint-Pierre, je perçus immédiatement, – « in nucleo », certes ! » – la formidable déflagration spirituelle qui sans doute, à travers lui, allait se produire en Europe et dans le monde. Je vous avoue que je pleurai. Vous voyez combien puissamment la Pologne m'aida, à travers sa jeunesse, ses intellectuels, son peuple, son Karol Wojtyła, à percevoir l'Europe, notre Europe, comme un lieu de très haute exigence intellectuelle et, – ceci sans contradiction avec cela –, comme un lieu mystique marqué puissamment au sceau catholique, au sceau chrétien. D'autres amis que des catholiques, que des chrétiens, m'aidèrent, sans le savoir, à l'imprimer, ce sceau, en moi-même. C'étaient des amis juifs. Je savais beaucoup de choses sur l'antisémitisme ayant eu cours, ayant encore parfois, en ce temps-là, cours en Pologne. Mais j'en savais peut-être un peu plus que beaucoup de ceux qui le clament – ou plutôt le clamaient, car Jean-Paul II est, depuis, passé par-là. Je savais, par exemple qu'au XVI^e siècle la Pologne avait été en Europe le lieu de loin le plus propice au respect et à la liberté des Juifs. Je savais que la Constitution européenne de très, très loin la plus ouverte à la diversité religieuse, au nom de la liberté de conscience, j'entends la Constitution la plus anciennement proclamée en

SIGNETS _____ **Dominique Ponnau**

Europe, ne fut nullement, comme le croient les Français, l'Édit de Nantes, cette sorte de paix armée entre protestants et catholiques promulguée en 1598 et révoquée en 1685, hélas. Loin de moi d'en diminuer le mérite ! Il fut ce qu'en un tel domaine, après les effroyables guerres de religion, Henri IV pouvait faire de mieux. Mais vingt cinq ans plus tôt, le 28 janvier 1573, la Pologne, lors de la Confédération de Varsovie, avait proclamé une Constitution interdisant que qui que ce fût, à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur du monde chrétien divisé, fût inquiété pour sa foi. Permettez-moi de vous lire quelques extraits de ce grand texte fondateur entériné par la Diète :

« [...] Qu'avant toute chose, il (le roi) sera tenu incontinent après l'élection faite de lui d'approuver et confirmer par serment tous nos droits et lois, privilèges et libertés, que nous avons et lesquels nous lui montrerons par écrit.

Et principalement qu'il promette par serment qu'il conservera la paix publique entre ceux qui sont de diverses religions, et que sans raison il ne pourra nous mener à la guerre hors des limites du royaume et ne pourra faire aucune levée de gens, soit par supplications royales, soit en payant cinq marcs par homme, sans le consentement de tout le sénat. [...]

Et d'autant que la discorde est fort grande en ce royaume touchant à la religion chrétienne, de peur que par aventure, il n'en sorte quelque sédition, ainsi que nous l'avons vu qu'il est advenu aux autres royaumes, nous promettons respectivement, à jamais, pour nous et nos successeurs, sur notre serment, foi, honneur et conscience, que tous tant que nous sommes de diverses religions conserverons la paix entre nous, et que nous ne répandrons aucun sang, soit pour cause de la diversité des religions que pour quelque autre mutation, et ne décréterons aucune peine, soit de confiscation des biens, ademption d'honneur, prison ou bannissement, et ne prêterons aucune aide à un supérieur ou autre officier que ce soit pour parfaire de tels procès. Mais plutôt, si quelqu'un voulait contrevenir à ce que dessus, nous voulons tous être obligés de nous opposer à celui-ci pour cette cause, et encore qu'aucun s'efforçât d'attenter quelque chose, sous prétexte d'avoir quelque décret de juge pour ce faire. [...] » (Traduction : A. Zaryn et le Conseil de l'Europe.)

Les dignitaires polonais, venant la même année annoncer à Henri d'Anjou, notre futur Henri III, son élection comme Roi de Pologne et connaissant son rôle, véritable ou supposé, dans le déclenchement de la Saint-Barthélémy un an plus tôt, exigèrent de lui, au nom de la

Aux sources de l'Europe

Diète, le serment solennel de respecter les libertés fondamentales du pays et d'appliquer cette loi de liberté religieuse absolument unique en Europe en ce temps-là, faute de quoi son élection à la tête du Royaume de Pologne serait cassée immédiatement. Par parenthèses, permettez-moi d'ajouter en souriant qu'ils firent ces harangues en un latin parfait, auquel le jeune prince français, réputé chez nous l'un des meilleurs humanistes, fut incapable de se mesurer, cherchant et, Dieu merci, trouvant à la Cour un chancelier apte à comprendre un si bon latin et à y répondre en la même langue et presque aussi bien. Ce qui me permet, au passage, de souligner la profonde culture humaniste de ces somptueux « barbares » au crâne rasé, hormis leur longue crinière, dont s'étaient moqués les bons becs de Paris – il n'en est, dit-on, que d'ici ! –, lors de leur entrée solennelle en cette ville.

L'antisémitisme en Pologne, hélas, n'en fut pas moins, bien plus tard, une sombre réalité, largement suscitée, puis soigneusement aiguisée par la politique des tsars, quand la Pologne perdit toute liberté.

Il demeurait peu de Juifs en Pologne quand j'y fus. Il y en eut moins encore lorsqu'en 1970 le pouvoir communiste relança leur persécution. Trois d'entre eux furent de mes meilleurs amis. L'un d'eux était professeur de français à l'Université de Varsovie. Il était alors communiste, ancien capitaine de l'armée rouge, ancien docker à Marseille avant la guerre, fils de rabbin, spécialiste de Molière et, pour moi, le plus grand pascalien que j'aie jamais rencontré. Cette amitié avec quelqu'un qui, par l'âge, eût pu être mon père, se tenant très à l'écart du monde officiel français, qui finit ses jours à Jérusalem, fut et demeure pour moi un grand honneur. Entre Rachmiel, athée, et son jeune interlocuteur agnostique, s'approfondit une amitié pour moi inoubliable, à travers le questionnement métaphysique, évidemment, éminemment chrétien, catholique, de l'auteur des *Pensées*. Avant cette amitié, Pascal m'était déjà très cher. Depuis, il m'est devenu un intime compagnon. Et il ne cesse de m'enseigner à quel degré de profondeur jaillit la source chrétienne du génie de la France. Mes deux autres amis juifs – un couple – avaient à peu près mon âge. Quand, malade, je dus quitter leur pays, ils me firent un cadeau. « Il est vraiment pour toi, me dirent-ils, pour toi, agnostique de formation chrétienne. Reçois-le de notre part, agnostiques juifs. Il exprime mieux que tout l'âme de notre Pologne, que tu as comprise et que tu aimes ». Il s'agit d'un humble et très

SIGNETS _____ **Dominique Ponnau**

beau crucifix de bois, peint en bleu, avec l'image du Christ en croix d'un côté et, de l'autre, celle de son baptême par Jean Le Précurseur. Sur la face du crucifix où est représenté ce baptême, une date est peinte : 1863 ; date de la dernière révolution polonaise contre l'Empire des tsars, qui fut, plus encore qu'aucune des précédentes, noyée dans le sang et à la suite de laquelle l'aristocratie se fit représenter enchaînée, tandis que le peuple répandit dans tout le pays des crucifix comme le mien.

Ainsi trois amis juifs, si douloureusement et si profondément polonais, m'ouvrirent-ils, plus que personne, la voie à me découvrir moi-même comme chrétien et, en tant que tel, comme un véritable ami de la Pologne et comme un homme plongé dans la méditation du génie chrétien de l'Europe. Mais en ce temps-là, qui eût pensé que, de Pologne, surgirait, à la fin du sombre XX^e siècle, pour jeter sur l'abîme une passerelle vers le XXI^e siècle, ce Pape slave salvateur, ouvrant les portes non seulement au christianisme, mais à l'universelle humanité dans l'homme, qu'avait prophétisé, au XIX^e siècle, au plus obscur de l'histoire polonaise, Juliusz Slowacki, le plus grand écrivain de Pologne avec Adam Minckiewicz ? Propos splendides bien sûr ! À accueillir comme une parabole, bien sûr ! Mais propos, mes amis, qui, pendant vingt-six ans, viennent de s'incarner sous nos yeux et nous invitent à ne jamais oublier que ceux qui sentent, qui disent le mieux, le plus profondément, le vrai sont les poètes et les prophètes. Et ce sont les mêmes ! Permettez-moi de vous lire, traduits du Polonais par Christophe Jezewski et Claude Henri du Bord, quelques vers d'un poète-prophète, Juliusz Slowacki (1809-1849). Ils datent de 1848 :

*Dans les temps troublés,
Dieu fait sonner l'immense cloche.
Et voici que pour un pape slave
Il prépare le trône.
Devant les glaives,
Il ne fuira pas [...]
Hardi comme Dieu, il les affrontera ; [...]*

*Son visage irradiant le soleil
Est lampe pour ses serviteurs.
Les tribus s'accroissant le suivront
Dans la lumière où est Dieu.
Sur sa prière et son commandement,*

Aux sources de l'Europe

*Pas seulement les peuples – mais, s'il l'ordonne –
Encore le soleil cessera son cours,
Car la force, c'est toujours le miracle.*

*Il s'approche déjà – nouveau dispensateur
De pouvoirs terrestres.
Sur ses paroles, refoulera dans nos veines
Le sang de nos artères ;
Dans nos cœurs, poindra de lumière divine
Le mouvement torrentiel,
Ce que par lui, la pensée pensera, elle le créera
Car la force, c'est toujours l'esprit*

*Il nous faut de la force pour soulever
Ce monde du Seigneur...
Et voici qu'il arrive – le pape slave,
Des peuples le frère...
Il répand déjà les baumes de ce monde
Sur nos poitrines,
Une légion d'anges balaie avec des fleurs
Le trône consacré.*

*Il dispensera l'amour comme aujourd'hui
Les puissants donnent les armes.
Il dévoilera la force sacramentelle
En prenant le monde entre ses mains.
La colombe de son verbe – en verbe s'envolera,
Et portera le message,
La nouvelle douce, que l'esprit brille déjà
Et qu'il possède sa grandeur.
Au dessus de lui, le ciel s'ouvrira, beau
Des deux côtés,
Car il se dresse sur son trône et il crée
Et ce monde – et son trône.*

*Par les peuples frères il fera
En donnant de la voix,
Que les esprits aillent vers leur but ultime
Par des bûchers d'offrandes.
La force sacramentelle le soutiendra
Des cents nations.
Ainsi le travail des esprits sera visible
Ici, devant nos cercueils.*

SIGNETS _____ **Dominique Ponnau**

*Il chassera la pourriture de ce monde,
 Vermine et reptiles,
 Apportera santé – fera s’embraser l’amour
 Et sauvera cette planète,
 Il balaiera l’intérieur des églises
 Dégagera l’entrée du chœur.
 Montrera Dieu dans l’œuvre de ce monde
 Clair, comme le jour.*

Comment ne pas voir, à de telles lumières, à moins de s’aveugler, volontairement ou non, que le génie de l’Europe est l’une des plus hautes, des plus profondes, des plus vastes manifestations de l’Esprit humain ! Et qu’il est, dans sa composante majeure, chrétien ! Comment, sinon, rendre compte des chefs d’œuvre que l’Europe a, depuis près de deux mille ans, vu surgir, fait surgir, de sa terre ? Comment rendre compte de Notre-Dame de Chartres et de Notre-Dame de Paris ? Demandons à Péguy la réponse ! Comment chasser le Christ du génie de Moralès, de Bach, de Mozart, de Schubert, de Verdi ? Cherchons la réponse dans « *L’Office des défunts* » pour le premier, dans « *La Passion selon saint Matthieu* » pour le second ; dans « *La grande messe en ut mineur* » pour le troisième : dans « *Le Lazarus* » pour le quatrième ; dans le panique, le catholique « *Requiem* » pour le cinquième. Comment chasser le Christ du Couvent de Saint-Marc à Florence, de la chapelle Sixtine à Rome ; de la Scuola di San Rocco à Venise ? De la majorité des peintures du Louvre et d’ailleurs, y compris des musées d’outre-atlantique au nord et au sud du Canal de Panama et de ceux des rives de la Neva ? Et de la pensée européenne comment chasser le Christ ? Comment le chasser du « *Traité du désespoir* » de Kierkegaard ? Comment, hors de la référence au Christ, entendre l’identification que le pire ennemi du christianisme, Nietzsche, fit de soi-même au « Crucifié » ? Était-il alors au cœur de la folie, ou au cœur de la lucidité ? Et que dire de Rimbaud, qui jamais ne cessa – l’admirable, le bouleversant, le frère intime de tout meurtrier du mensonge – de chasser de soi l’obsession du Christ, et jamais n’y parvint ? Et que dire de Dostoïevski ? Que dire de « *L’Idiot* » ? Du prince Mychkine, « idiot » infiniment plus sage que les sages, selon la définition paulinienne de la sagesse ? Et que dire d’Aliocha ?...

Non. Non ! Il faut être épouvantablement inculte ou avoir une épouvantable peur de soi, peur de se regarder en face et de rien voir

Aux sources de l'Europe

du tout dans le miroir, pour nier cela ! Conduite de fuite à brides abattues !

Vous allez me dire que l'Europe ne se résume pas au Christianisme ! Si vous saviez comme j'en conviens ! Je passe une bonne partie de mes loisirs à lire, à relire Sophocle et Virgile. Je me délecte à la compagnie des dieux du panthéon gréco-romain. Et je suis épouvanté devant leur interdiction de séjour scolaire depuis si longtemps.

« Conticuere omnes, intentique ora tenebant.

Inde toro Pater Aeneas sic orsus ab alto... »

« Tous se turent et tenaient leurs visages attentifs.

Alors, du haut de son lit de banquet, ainsi parla le vénérable Enée... »

« Erôs, anikate machan,

Erôs, hos en ktêmasi pipteis... »

« Éros, invincible au combat,

Éros, qui sur ceux que tu tiens t'abats »...

Voyons, comment l'oublierais-je ? Je verse des larmes de sang quand je vois l'abîme du néant dans lequel l'Europe, entraînée, hélas, par la France, a jeté les lettres antiques, toute cette beauté, toute cette splendeur mystérieuse, non directement celle du Christ, mais celle dont tant de disciples du Christ, et tant d'autres qui ne se reconnaissaient pas dans le chemin du Christ, ont assumée comme les composantes de véritables « *semina Verbi* », de « *semences du Verbe* », les trésors que leur ont dispensés le génie grec et le génie latin. Est-il encore temps de revenir sur cet assassinat d'une culture ? Je ne sais. J'espère que l'assassinat n'est pas encore perpétré. J'espère que l'Europe, pour avoir été très gravement mutilée par elle-même d'une part essentielle d'elle-même, n'a été que mutilée, que sa blessure est guérissable. Il m'arrive, je l'avoue, d'en douter. Mais je veux, d'une farouche volonté, surmonter mon doute. J'y veux consacrer ce qui me reste de force. Et je voudrais que la jeunesse perçoive ce qui lui a été si cruellement, pire, si sottement, interdit par ses aînés. Je voudrais qu'elle y trouve son bien, le miel de son énergie, de son goût de vivre. À cela, que ses aînés, revenus de leurs propres erreurs ou errances, et souvent d'un bien compréhensible découragement, contribuent ! L'Europe, dont les racines chrétiennes et, plus largement, bibliques, juives donc, sont à mes yeux incontestables, l'Europe chrétienne, qui a su

SIGNETS _____ **Dominique Ponnau**

merveilleusement s'approprier l'héritage antique – à vrai dire originellement le sien – mobilisant Apollon, Minerve, les Sibylles, Virgile, Les Tragiques et les philosophes grecs, à l'élaboration d'un génie unique et universel, a toujours été mue par la curiosité de l'autre et par une prodigieuse capacité d'assimilation et de transformation « *Teste David, cum Sibylla* » comme dit la séquence de la messe des défunts et comme nous le manifeste le polyptyque de Gand. Qu'elle continue ! Qu'elle soit capable d'assimiler les nouveaux courants venus grossir son fleuve, le courant de l'Islam par exemple, à condition que ce dernier, qui certes transformera l'Europe, veuille bien accueillir sa patrie nouvelle non comme une terre à conquérir et à soumettre, mais comme un lieu où se féconder soi-même par l'apprentissage honnête de la grandeur de ce nouveau patrimoine et par l'acceptation du risque de s'y confronter pacifiquement et de se laisser lui-même transformer à son contact. Qu'à l'inverse, l'Europe chrétienne se penche sur les témoins de la splendeur musulmane sur son propre sol ; qu'elle le fasse, non pour s'y diluer, mais pour méditer sur les multiples aspects de la grandeur humaine et sur la capacité de l'homme à transfigurer en fraternité ses luttes fratricides.

L'Europe chrétienne a fait de grandes choses dans l'histoire. De très grandes choses. Elle a aussi commis des crimes. Mais que ces crimes ne nous empêchent pas de voir ses grandeurs. Les Jésuites, et les Pères français des Missions étrangères de Paris en Inde, en Chine, au Japon, en Amérique latine, n'ont pas seulement désiré apporter le Christ à ces mondes nouveaux. Ils ont contribué puissamment à rendre accessibles aux Européens plus ou moins christianisés les cultures, les spiritualités, les religions rencontrées. Les Jésuites. Mais beaucoup d'autres missionnaires aussi, en Afrique par exemple. Et rien n'est plus injuste, à mon avis, que de jeter sur eux l'opprobre. Souvent les hommes des « Lumières », qui, elles-mêmes doivent tant, doivent tout au Christianisme, en tant que fondement, avec le Judaïsme, de la doctrine des Droits de l'homme et de la Séparation des « Deux Cités », souvent ces hommes des « Lumières » ont été, disons peu honnêtes, en récusant cette dette et cette filiation. Spécialement envers le catholicisme. J'aime bien un ancien élève des Jésuites, admirateur de l'un des Papes les plus éclairés de son temps ; oui j'aime bien Jean-Marie Arouet, capable de se dévouer à de très nobles causes. Mais, si légitimement respectueux qu'il se soit montré envers le pape Benoît XIV, Pontife comptant lui-même parmi les plus illustres représentants des

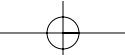
Aux sources de l'Europe

« Lumières », j'ai du mal à lui pardonner son mensonge et ses calomnies, dans « *Candide* », apologue au demeurant si profond, lorsqu'il présente les Jésuites du Paraguay, seuls défenseurs des Indiens contre les souverains « éclairés » du Portugal et d'Espagne, comme des monstres. Arouet-Voltaire s'interrogeait-il sur le sort des esclaves noirs dans les soutes des vaisseaux qui contribuèrent à l'établissement de sa fortune ? L'Europe chrétienne, l'Europe laïque, l'Europe voltairienne, l'Europe athée doit, je pense, revenir à ses sources qui sont celles, invivables, littéralement invivables – et c'est pourquoi elle les a si rarement vécues, fût-ce, circonstance aggravante, en les invoquant – à ses sources invivables dis-je, c'est-à-dire à ses sources évangéliques. Des sources où se puise l'eau vive de la Liberté, de l'Égalité, de la Fraternité.

Elles lui permettront de chercher et de trouver en l'autre des aspects du visage de l'homme qui lui étaient inconnus ou qu'elle dédaignait, oubliant qu'à l'autre, selon la ferme recommandation du Pape Alexandre VII aux prêtres des Missions étrangères de Paris au milieu du XVII^e siècle, elle n'a pas à s'apporter elle-même, mais qu'elle a, selon les traits du visage de cet autre, à apporter le Christ. Telle est la mission de l'Europe. Telle me paraît la fécondité de sa source : aider l'autre à grandir en tant qu'autre et en tant que frère ; s'aider elle-même, au contact de cet autre fraternel, à se découvrir dans son universelle grandeur. Car il serait tragique, ridiculement tragique, de se précipiter vers l'autre, supposé plus initial et plus profond que soi, par peur de soi.

Mission unique et universelle. Mission évangélique à l'état pur, et comme telle invivable ai-je dit. Et j'ai eu tort. Car un homme, un Européen, un Polonais, un chrétien, qui vient de naître à l'éternité, vient de nous montrer que l'Évangile est vivable, fût-ce à très grand prix, à très grande peine. Car l'Évangile, Jean-Paul II, le Pape slave, l'a vécu.

Dominique Ponnau, né en 1937. Conservateur général du Patrimoine, directeur honoraire de l'École du Louvre. Derniers ouvrages parus : *Caravage, une lecture. Figures de Dieu, la Bible dans l'art. Dieu en ses anges. La beauté pour Sacerdoce.*



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Henry de VILLEFRANCHE

Histoire et Vérité

LES approches socio-historiques de sujets théologiques provoquent souvent malaise ou incompréhension, chacun se trouvant confronté à ce qui fait le cœur de la foi chrétienne. Cela a été le cas récemment avec l'étude de théologie mariale du Père Cerbelaud¹ qui a suscité une mise au point théologique et méthodologique du bureau doctrinal de la Conférence des évêques de France². C'est plus souvent encore le cas des études bibliques et en particulier de ce qui touche le Nouveau Testament et surtout la figure historique de Jésus de Nazareth. « Faut-il livrer le cœur même de la théologie à une emprise aussi profanatoire que celle de l'histoire sociale ? », demande explicitement Gerd Theissen³. À travers elle, en effet l'homme Jésus est plutôt interprété dans un contexte de facteurs sociaux, c'est à dire politiques, économiques et culturels, dont il n'avait peut-être même pas conscience, et moins à partir de son autocompréhension et de ses intentions. Cela vaut pour Jésus comme pour ses disciples et en particulier les rédacteurs des évangiles. De nos jours, s'impose de plus en plus la conviction que le

1. D. CERBELAUD, *Marie, un parcours dogmatique*, Éd. du Cerf, 2003.

2. Documentation Catholique, n° 2326 (1004), 1066-72.

3. « Jésus et la crise sociale de son temps ; aspects socio-historiques de la recherche du Jésus historique, in *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, édité par D. MARGUERAT, E. NOVELLI et J.-M. POFFET, Labor et Fides, 1998.

SIGNETS _____ **Henry de Villefranche**

judéisme du premier siècle de notre ère, en Judée, offre des visages divers et contrastés, qui ont provoqué une situation de crise au sein de laquelle l'activité de Jésus doit être replacée. Les recherches qui sont publiées ont autant d'importance pour la connaissance du Jésus historique que pour déterminer le statut et l'exploitation des écrits évangéliques par l'historien comme par le théologien. Cette conviction se déploie par exemple dans le travail monumental de John P. Meier qui est actuellement en cours d'édition pour le public francophone⁴. Cette somme, du point de vue historique, donne accès à à peu près tout ce qui concerne le monde dans lequel les évangiles ont été écrits. Des notes et une abondante bibliographie occupent la moitié du premier volume, une adaptation à destination du public français ayant été rédigée par Régis Burnet. La publication des actes d'un colloque qui s'est tenu en Suisse romande sous le titre : *Jésus, Nouvelles approches d'une énigme*, est au moins d'une égale importance. Grâce à ce travail, des perspectives sont mises au point qui permettent une évaluation nouvelle du rapport entre l'Écriture et la Tradition théologique.

Une situation de crise

Nous savons aujourd'hui qu'une attente messianique générale à l'époque de Jésus est une reconstruction chrétienne. En vérité, les convictions semblent aller dans tous les sens. Les Sadducéens n'attendaient apparemment pas de messie. Les pharisiens attendaient un personnage salvifique royal, du moins depuis la rédaction des Psaumes de Salomon, à la fin du règne des princes Asmonéens (vers 50 av J.-C.). Quant aux Esséniens, ils attendaient un messie eschatologique, puis deux messies, où l'on voit combien la question est embrouillée. Le peuple avait en fait la nostalgie d'un roi originaire du pays. En réalité, l'attente du messie n'est devenue le centre de la foi que dans la mouvance de Jésus et de ses disciples, même si le lien entre le Jésus historique et sa revendication reste controversé⁵.

4. *Un certain juif Jésus ; les données de l'histoire*, t. 1 : *Les sources, les origines, les dates*, Éd. du Cerf (Lectio divina, 2004). Les 3 tomes suivants sont attendus dans les douze prochains mois.

5. C. GRAPPE, « Jésus messie prétendu ou messie prétendant » in *Jésus...* (*op. cit.*, n. 3).

Histoire et Vérité

Ce qui reste sûr, c'est qu'une attente nouvelle est née, accomplie différemment de ce qu'on attendait, car la représentation d'un messie souffrant était nouvelle, qui devint par les écrits de Pierre, Jean et Paul le centre d'une foi renouvelée. Cette crise s'inscrivait tant du côté religieux que du côté politique, puisque c'était la peine capitale romaine qui était représentée à travers le regard vers le Crucifié.

Une variante de l'attente messianique était l'espoir de voir le règne de Dieu se réaliser, lié ou non à une figure messianique. Là encore, les conditions politiques et économiques sont importantes à évaluer. Il s'agissait de substituer un pouvoir à un autre, en vue d'établir les conditions d'une existence selon la halakha qui disait que l'impôt payé à Rome représentait déjà une violation du premier commandement. Les règles de pureté, codifiées dans tous les registres de la vie quotidienne, posaient des problèmes insolubles à tout moment. On sait l'importance dans le ministère de Jésus des exorcismes. C'est là que Rome rencontra les limites de sa capacité d'intégration dans l'empire. Mais prétendre répondre au pourquoi de cette difficulté signifie qu'on raconte l'histoire du peuple juif ! Il reste que c'est dans ce contexte qu'on pourra interpréter tant la crise de la révolte contre Rome que le « sermon sur la montagne ». Toute l'activité de Jésus se donne à comprendre dans ce cadre d'une crise terrible au sein du judaïsme. En ce sens, Jésus n'est pas dans la marge de son peuple. Et l'éditeur en français de Meier a renoncé à traduire le titre original du livre : *A Marginal Jew* ; Jésus vit au cœur même des composantes de l'identité juive, confrontée non seulement à une crise singulière face aux prétentions romaines de l'époque, mais au sens même de son identité particulière. La manière dont Jésus se situe face à la crise de son temps lui a fait accomplir une œuvre d'une extraordinaire importance : par ses paroles et ses gestes, compréhensibles par tous, il rendait aux humbles la conscience d'appartenir au peuple de l'alliance, d'être une élite, le sel de la terre et la lumière du monde.

Sage ou Prophète ?

Les recherches contemporaines se concentrent sur les modèles qui permettent de rendre compte au mieux de l'activité et des enseignements de Jésus. S'approche-t-il davantage de la figure du visionnaire apocalyptique annonçant la fin du monde, ou de celle du sage

SIGNETS _____ **Henry de Villefranche**

méditant la destinée du monde sous l'horizon de la Providence⁶? Sur ce point, insiste Marguerat, « la recherche du Jésus historique vit actuellement un éclatement de consensus ». Et l'auteur d'argumenter sur ces notions trop souvent confuses pour situer à frais nouveau le contexte historique de la Judée. Il tient que la prédication de Jésus peut partager certaines catégories avec les cercles apocalyptiques sans pour autant qu'il soit légitime de la confiner dans ce courant de pensée. D'autre part, la frontière entre sagesse et apocalyptique est poreuse. Il ne s'agit pas de les considérer comme des corps étrangers, mais de les articuler. De plus, ce qui vaut pour Jésus vaut pour les disciples qui ont valorisé dans leurs écrits chacun des pôles. On ne voit pas comment l'un ou l'autre aurait pu surgir ex nihilo au sein de la communauté des origines.

L'intérêt et la caractéristique de ce type de recherche est de saisir l'ensemble des données néo-testamentaires. Le public est trop souvent attiré par une seule caractéristique de l'enseignement de Jésus ou du judaïsme de son époque, nouvellement mise en lumière par quelque découverte ou travail de recherche et qui devient exclusive de ce qu'on savait précédemment.

L'histoire de la recherche du Jésus historique montre les ballotages entre des pôles, tous attestés, mais reçus comme cloisonnés. On a connu le temps où les partisans de l'eschatologie conséquente faisaient de la fièvre apocalyptique l'explication nécessaire et suffisante d'un discours de Jésus, de ses actes, de ses choix, et enfin de sa fin brutale. Cette reconstruction retirait toute légitimité à la saisie chrétienne de Jésus. Pauvreté de documentation, maladresses, excès et malveillances contribuent encore trop souvent à une terrible confusion dans la réception des études dans le domaine de la recherche historique de l'évangile.

De fait si les progrès de la connaissance historique suscitent l'enthousiasme des lecteurs, les limites de leur utilité pour le théologien engendrent, comme le dit Theissen, un curieux malaise. Comme si un blocage ancien demeurerait, qu'un témoin déjà ancien formulait ainsi : « J'ai dû me limiter à expliquer l'humble sens grammatical des phrases et même des mots, et mon vœu est qu'un théologien se serve de mon travail pour pénétrer plus avant dans l'intelligence de la Parole de Dieu. *Non omnia possumus omnes*⁷. C'était le temps

6. D. MARGUERAT, « Jésus le sage et Jésus le prophète », in « Jésus... » (*op. cit.*, n. 3).

7. J.-M. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Gabalda 1941, p. II.

Histoire et Vérité

difficile de la crise moderniste et on sait la modestie et l'obéissance religieuse de l'exégète dominicain. Lire les mêmes propos près de cent ans plus tard laissent rêveur. C'est pourtant ce qu'on trouve dans l'introduction de l'ouvrage de Meier. « La méthode que j'adopte suit une règle simple : elle fait abstraction de ce que disent sur Jésus la foi chrétienne et l'enseignement ultérieur de l'église sans confirmer ni contester ces affirmations » (p. 11). Et encore : « Je ferai de mon mieux pour mettre entre parenthèses mes positions de croyant et limiter mon analyse à ce que la recherche historique et l'argumentation logique permettent de tenir pour certain ou probable (...). Il s'agit de ne poser qu'une seule question à la fois. Je serais très heureux que la théologie systématique prenne le relais, à chaque endroit où mon livre "arrête", pour pousser plus loin la réflexion. Mais à chaque livre suffit sa tâche » (p. 6). Saint Thomas vient au secours de cette position pour distinguer soigneusement ce qui relève de la raison et ce qui relève de la foi. La séparation des tâches va jusqu'à la relève de l'exégète que le théologien est invité à prendre. Ce pourrait être seulement une juste répartition. Mais n'aurait-on en rien progressé durant le siècle qui nous sépare du Père Lagrange ?

L'enjeu est d'abord d'interpréter le texte des évangiles. Le chrétien est intéressé par ce travail, mais pas seulement. L'historien se penche à bon droit sur l'histoire de Jésus, toujours à travers le texte des évangiles, car il n'est pas ou peu de sources qui le renseignent sur le sujet. Meier les traite abondamment, Quesnel⁸ également qui aboutit aux mêmes conclusions. Sans revenir sur l'histoire de la recherche sur le Jésus historique⁹, les critères d'historicité ont été affinés, et le résultat de la recherche est que nombre de paroles et de gestes peuvent être attribués à Jésus. Les traditions du Nouveau Testament qui répondent à ces critères ont une base historique très sûre ; on découvre à travers elles que l'histoire s'est imposée à la théologie, tout comme la théologie a coloré l'histoire. Ainsi, les évangiles peuvent difficilement être considérés comme de simples fictions. Une importance particulière doit être accordée au progrès de la connaissance du monde juif, lequel était délibérément ignoré à la fin du XIX^e siècle, puis caricaturé, et enfin reconnu dans sa prodigieuse diversité (le judaïsme galiléen par exemple), et au sein

8. M. QUESNEL, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, Flammarion, 2004.

9. V. FUSCO, « La quête du Jésus historique, bilan et perspectives », in *Jésus...* (*op. cit.*, n. 3).

SIGNETS _____ **Henry de Villefranche**

duquel des critères de cohérence comme de plausibilité sont applicables au comportement et à la personne de Jésus.

Progrès des outils et modestie de leurs utilisateurs vont ensemble. La mise en garde revient souvent sous la plume de Meier. L'historien aboutit à des hypothèses qui lui semblent plausibles, rarement à des certitudes. Ce qui laisse perplexe est le refus de considérer comme pouvant relever de l'histoire les choix interprétatifs de la communauté des premiers chrétiens qui suscite et reçoit les écrits évangéliques. Car s'agit-il directement de foi ? L'acte de foi ne porte pas en effet sur les détails historiques de la vie de Jésus. Meier en est bien conscient et il le professe : *le véritable objet de la foi chrétienne n'est pas et ne peut pas être une idée ou une reconstruction intellectuelle, aussi fiable soit-elle. Pour le croyant, l'objet de la foi chrétienne est une personne vivante, Jésus-Christ, qui s'est engagé totalement dans une véritable existence humaine terrestre, au 1^{er} siècle de notre ère, mais qui vit désormais ressuscité et glorifié, auprès du Père à jamais* (t. 1, p. 121). Alors que M. Quesnel complète heureusement sa première partie historique par une étude sur Jésus, *source et fondement du christianisme*, la conclusion qu'en tire Meier est que l'intérêt du Jésus historique est nul pour le croyant, si ce n'est pour le théologien : « le Jésus *historique* est un rempart contre toute réduction de la foi chrétienne en général et de la christologie en particulier à une idéologie "utilisable" quelle que soit sa couleur » (p. 123). Tout cela reste un peu utilitaire et extrinsèque, et on doit pouvoir aller plus loin.

La nécessité et les conditions de l'interprétation

Il faut d'abord se demander comment des récits divergents comme les quatre évangiles peuvent être vrais quoique inexacts, dès lors qu'on les lit en synopse. Cela suppose, et c'est la tâche de l'exégète, une appréhension de la culture juive d'origine, une compréhension de l'accomplissement des Écritures, et une saisie de la Bible dans son corpus canonique reçu comme inspiré pour les croyants. Une perspective positiviste ne conduit qu'à des acrobaties pour tenter de surmonter les difficultés des récits énoncés par chaque évangéliste ou à une démission qui instaure une distance infranchissable entre les événements reconnus par l'historien et le récit évangélique, disqualifié par ce dernier. La position du croyant devient intenable,

Histoire et Vérité

sauf à faire de la foi un saut dans l'absurde. L'accomplissement des Écritures, en particulier, ne peut pas être invoqué pour expliquer la reconstruction des évangélistes à l'encontre de la réalité historique. S'il était exact que Jésus fût né à Nazareth, Matthieu ou Luc n'auraient eu aucune difficulté à le justifier d'après les Écritures. On a indiqué plus haut que les indices d'attente messianique allaient dans tous les sens, et Matthieu n'a aucun scrupule à mentionner un oracle sur le Nazôrien (2, 23) pour rendre compte de l'installation de Joseph, Marie et Jésus en Galilée. On pourrait faire le même raisonnement pour la fratrie au sein de laquelle Jésus est censé être né. Le sens théologique de tel ou tel événement pouvait être tiré de bien des interprétations de la Loi et des Prophètes. Rien ne s'impose de manière automatique dans le processus de l'accomplissement des Écritures, et c'est plutôt l'événement qui gouverne l'interprétation que l'inverse. La distinction des ordres de la logique et de la foi, si légitime, ne s'impose pas dans ce genre de choix interprétatif. Une introduction à la reconnaissance du statut du texte et à la possibilité de l'interpréter nous est heureusement offerte par Anne-Marie Pelletier¹⁰.

Sa perspective est que la Bible n'est pas seulement écrite dans une conjoncture historique qui en éclaire le sens et qui est l'objet des études que nous avons mentionnées. Elle est concernée aussi par l'histoire qui, en aval du texte écrit, constitue la suite de ses relectures et de sa réception. Que ces relectures soit le fait de croyants ne disqualifie pas aux yeux d'un historien la justesse de leur interprétation. La rupture entre une lecture critique et une lecture croyante date du XVIII^e siècle, quand s'est imposé le projet de lire la Bible comme n'importe quel texte, à distance du préjugé de la foi, disait-on. Les croyants se sont alors enfermés dans une lecture pieuse, en se protégeant des questions périlleuses. Cette situation a culminé avec le modernisme, et le P. Lagrange, on l'a souligné, en a fait les frais. Mais aujourd'hui, la nouveauté est que nous ne sommes plus voués à ce divorce de la foi et de l'intelligence. L'exégèse critique apparaît comme une chance pour la lecture spirituelle qui elle-même est le but et l'horizon de toute vraie lecture croyante. Ce que savait à sa manière la grande tradition des Pères de l'Église. Ce qui est possible aujourd'hui, c'est d'avoir confiance dans le texte

10. *D'âge en âge les Écritures: La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Lessius, 2004.

SIGNETS *Henry de Villefranche*

biblique. Il ne s'agit pas de sauver la Bible par les lectures savantes ou adaptées à la modernité. Il s'agit de découvrir que le texte est assez grand pour supporter le choc de nos interrogations. Bien plus, ces interrogations font encore « grandir » le texte.

Nous ne sommes pas les premiers à lire la Bible. La question que pose Meier en refusant de considérer comme recevable pour un non croyant le témoignage de l'Église, c'est-à-dire des premiers chrétiens, tient à cette considération. Les écrivains comme les lecteurs des évangiles sont eux-mêmes des récepteurs : « je vous ai transmis ce que j'avais moi-même reçu ». Lire n'est pas seulement un tête à tête avec un texte, c'est aussi avec nos ressources d'aujourd'hui entrer dans un concert de voix qui nous ont précédés, s'insérer dans la tradition de lecture du livre, de génération en génération. Ainsi, la tradition n'est pas facultative. elle est le sol sur lequel nous nous tenons. Lire, c'est toujours continuer de lire, s'insérer dans une chaîne de lectures et de réécritures. La chance de notre moment présent est qu'il reçoit de l'herméneutique philosophique et de la poétique littéraire de grandes lumières pour éclairer ces réalités. A.-M. Pelletier a des pages fort éclairantes sur les travaux de Gadamer, Ricœur ou de Alter. Avec eux, la modernité nous permet de renouer de manière critique avec les fondements de l'exégèse ancienne. Elle nous rend aux Pères de l'Église, nous permet d'être leurs fils, non en les répétant, mais en renouvelant leur élan et leurs intuitions. Le projet des Pères était que toute exégèse doit conduire à l'illumination tout ensemble du cœur et de l'esprit. L'alliance féconde de la foi et de l'intelligence permet seule d'identifier les finesses du texte, de reconnaître sa profondeur, de le recevoir comme Parole pour la vie. Bien entendu, des questions ont échappé aux générations antérieures, mais il serait naïf d'imaginer qu'ils étaient... naïfs. L'histoire, bien sûr, mais au moins autant la poétique narrative (art de la composition d'un récit) et l'herméneutique (science de l'interprétation) offrent un renouvellement précieux pour une lecture intégrale de la Bible qui honore la raison et l'intelligence de la foi.

Qui donnera à notre temps, sinon une histoire, une Vie de Jésus ? E. Nodet note avec justesse l'importance du point d'interrogation au titre de son livre : « Histoire de Jésus ? ¹¹ » Cette interrogation n'est

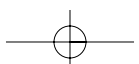
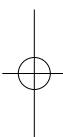
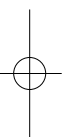
11. Éd. du Cerf, 2003.

Histoire et Vérité

en aucun cas signe de scepticisme ou de renoncement. Un déplacement se produit qui va de l'obsession du primitif au « jeu » de la ressemblance et de la différence¹². Il s'agit moins de chercher à atteindre la figure unique de Jésus, qui se dérobe sans cesse au croyant comme à l'historien au fur et à mesure qu'ils croient l'avoir saisie que de chercher à l'insérer, à la comprendre dans son milieu religieux, politique et social, dans la situation du tournant de notre ère en Judée. Ce faisant, on note davantage de nos jours la continuité entre ce que Jésus a voulu, et ce que ses disciples ont compris et réalisé après lui. Encore une fois, c'est l'existence concrète de Jésus de Nazareth qui a donné naissance au discours christologique et non l'inverse. La lecture intégrale des Écritures ouvre à l'intelligence du sens de la vie de Jésus et aussi à la capacité d'écrire cette vie. La leçon d'Emmaüs tient toujours.

Henry de Villefranche, prêtre, enseignant à l'École cathédrale et au Studium Notre-Dame, conseiller religieux à KTO.

12. J.-M. POFFET, in *Jésus...* (*op. cit.*, n. 3), p. 574.



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Thierry-Dominique HUMBRECHT

La sécularisation est-elle finie ?

ON parle du « retour du religieux » et de la « fin de la sécularisation ». Peut-être est-ce là prouver le mouvement en marchant et provoquer l'événement en parlant ainsi de lui ; peut-être est-ce également percevoir quelques signes des temps. Il convient de s'interroger sur le fait et les perspectives de ces évolutions.

La sécularisation est-elle finie ? « Fini » peut avoir deux sens : 1) ce qui est terminé et même dépassé ; 2) ce qui a atteint sa fin, est achevé, conduit à sa perfection et, de ce fait, désormais à l'œuvre.

La question est celle de savoir si, oui ou non, la sécularisation est une page qui est en train de se tourner, voire si le livre est déjà fermé. Elle est aussi celle de savoir si, au contraire, la sécularisation est le premier tome d'une œuvre, si elle semble inclure ce qui lui fait suite et qui semble dépendre d'elle ; si elle s'oppose au christianisme ou bien en est l'issue nécessaire et spécifique ; si elle est un *retrait de la religion* ou bien un *transfert de son contenu*¹. La fin de

1. Après Karl LÖWITH ou Carl SCHMITT, BLUMENBERG est le penseur qui a récemment renouvelé la problématique de la sécularisation. HANS BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, « Bibliothèque de Philosophie », Paris, Gallimard, 1999. Une excellente thèse est parue à son sujet : JEAN-CLAUDE MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2002 ; p. 23, pour l'exposé de la distinction du retrait et du transfert.

SIGNETS ————— **Thierry-Dominique Humbrecht**

la sécularisation, si elle est ainsi une fin, est-elle une cessation ou bien un commencement ? Il faut, pour en prendre la mesure, caractériser aussi le sujet, les domaines dont elle s'est rendue propriétaire ; évaluer, à l'inverse, la portée du retour du religieux ; s'interroger, enfin, sur les perspectives chrétiennes qui semblent s'ouvrir.

Ces quelques propos ne visent ni à l'érudition ni à l'exhaustivité, mais à un premier (ou plutôt énième) débroussaillage d'un problème complexe, aux origines et aux ramifications multiples.

1. Les domaines de la sécularisation

Le *Petit Robert* dit : 1) La sécularisation est le passage d'un bien ecclésiastique dans le domaine de l'État (la sécularisation des biens du clergé, 2 novembre 1789) ; ce sens ne nous intéresse que comme l'élément historique d'une pensée plus radicale ; 2) le « passage (d'une communauté régulière, d'un religieux) à la vie séculière ou à la vie laïque » ; ce sens est lui aussi trop précis. C'est pourquoi je préfère la caractérisation suivante².

La sécularisation, le mot l'indique, est l'action de se rendre semblable au siècle. Elle est un processus de prise de distance par rapport au phénomène religieux. Elle opère un passage du sacré au profane et désigne une façon de penser, de parler et de vivre selon les critères du siècle. Elle s'origine à divers courants, visant ou bien à créer une laïcité par opposition au christianisme (retrait), ou bien à rendre laïques des valeurs chrétiennes (transfert), ou bien à vivre le christianisme sans certains signes extérieurs attachés aux actes religieux, parfois sans les actes eux-mêmes (un mixte des deux).

La sécularisation couvre quatre domaines qui paraissent se fonder mutuellement mais aussi se présenter dans l'ordre suivant de fondation.

1) *La philosophie*. La « mort de Dieu » (pour se limiter à elle), prophétisée par Nietzsche, plonge en réalité ses racines dans le Romantisme allemand (Jean-Paul), dans un avatar de la liturgie (choral luthérien de 1641) et même chez maître Eckhart³. Mainte-

2. On consultera la très bonne synthèse de Thierry BEDOUELLE, « Sécularisation », in *Dictionnaire critique de théologie*, J.-Y. LACOSTES (dir.), Paris, PUF, 19981, 2002², pp. 1095-1097.

3. Eberhard JUNGEL, *Dieu mystère du monde*, « Cogitatio Fidei » n° 116, Paris, Éd. du Cerf, 1983, t. 1, pp. 98 et 100.

La sécularisation est-elle finie ?

nant passée de mode, elle laisse la mémoire d'un doute porté sur toute connaissance possible de Dieu, autrement que par projection des fantasmes humains (« l'idolâtrie conceptuelle » de Grégoire de Nysse ou bien l'aliénation selon Feuerbach). Née dans le soupçon, elle fonde l'athéisme philosophique dur.

Plus profondément, la sécularisation plonge ses racines contemporaines dans le dernier Moyen Âge (Guillaume d'Occam), la Renaissance et la modernité (*La religion dans les limites de la simple raison*, de Kant)⁴. Au départ, ce sont les concepts théologiques chrétiens qui sont laïcisés, (comme pour Carl Schmitt ceux de la politique⁵) ; puis, plus tard, la culture devenue séculière se pose en rivale de la foi⁶. Le transfert est devenu retrait.

2) *La théologie*. Multiple, je ne retiens qu'un exemple qui n'est peut-être qu'un symptôme de l'intégration théologique au XX^e siècle de la sécularisation philosophique, et qui n'a peut-être pas lui-même influencé plus qu'un autre les mentalités religieuses, en tout cas en France : cet exemple est celui de Johann-Baptist Metz⁷. Le christianisme a ceci de particulier, dit-il en substance, qu'il sépare le monde et Dieu (théologie de la création, providence, rédemption, etc.). Plus il y a séparation, plus il y a différence d'avec les divinités et autres cosmogonies ; plus il y a accomplissement du christianisme. Plus le monde s'éloigne du religieux et plus il est chrétien. En quelque façon, moins il est chrétien, plus il est chrétien : « Le monde moderne est moins un monde émancipé du christianisme qu'un monde chrétien

4. Un exposé désormais classique : Jünger HABERMAS *Discours philosophique de la modernité*, 1985, Paris, Gallimard, 1988.

5. Thèse émise par SCHMITT en 1922 ; voir Hans BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, *op. cit.*, p. 101.

6. MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, « Bibliothèque de Philosophie », Paris, Gallimard, 1971, t. II, p. 340 : « Ainsi commence historiquement la "culture" en tant que structure de l'humanité certaine d'elle-même, ne songeant qu'à sa sûreté (voir DESCARTES, *Discours de la méthode*). (...) L'Église chrétienne à partir de ce moment se trouve rejetée sur la défensive. (...) L'Église devient un christianisme de culture. Mais à l'inverse, la culture à son tour, c'est-à-dire la certitude de soi de l'humanité devenue sûre de son agir, s'efforce d'intégrer à son monde propre le christianisme et d'absorber la vérité chrétienne dans la certitude de l'humanité sûre d'elle-même, et dans ses possibilités de savoir. »

7. Johann-Baptist METZ, *pour une théologie du monde*, « Cogitatio Fidei » n° 57, Paris, Éd. du Cerf, 1971.

SIGNETS ————— **Thierry-Dominique Humbrecht**

sécularisé⁸. » Plus qu'un retrait, il s'agit d'un transfert opéré par voies internes. C'est ce que Marcel Gauchet appelle une « religion de la sortie de la religion »⁹. Une telle vision résulte d'une mise en place dialectique (Hegel), selon laquelle il n'y a position d'un terme que par négation du précédent. L'emploi de la dialectique, qui fait reposer l'être sur le processus nécessaire de la contradiction, et donc sur la non moins nécessaire destruction d'un terme pour l'advenue du suivant, est discutable. Pour autant, la dialectique de la contradiction explique cette théologie de la distance¹⁰. En objection, on pourrait invoquer Emmanuel Lévinas, chez lequel la transcendance, à la différence de la négation, maintient la relation¹¹.

La sécularisation, dans ce contexte, apparaît ou bien comme une duplication laïque du christianisme (Blumenberg parle, à propos de ce « réinvestissement », d'une « illusion »¹²); ou bien comme un phénomène chrétien qui assume le domaine sécularisé, avec l'organisation de deux sphères légales, humaine et divine¹³. L'athéisme lui-même comme phénomène collectif paraît spécifiquement chrétien : seul le christianisme (ou le judéo-christianisme) semble l'avoir engendré, en une sorte d'effectuation extrême et erratique de ses principes.

Pourrait-on aller jusqu'à dire que le Christ est celui qui seul a vécu la sécularisation absolue, dans sa *kénose*, niant ainsi en quelque sorte le divin et abolissant le domaine du sacré ? Une telle idée suppose acceptée la conception d'une *kénose* se fondant en Dieu lui-même et, en outre, une acception de la distinction du sacré

8. JEAN-CLAUDE MONOD, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 29.

9. MARCEL GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 134 sq.

10. Michel de Certeau parlait de « rupture instauratrice »; voir FRANÇOIS DOSSE, *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 55. Sur Hegel, JEAN-CLAUDE MONOD, *La querelle de la sécularisation*, op. cit., p. 12.

11. EMMANUEL LÉVINAS, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, « Biblio Essais », Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 31-32 : « La négativité est incapable de transcendance. Celle-ci désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance, comme cela se produirait pour des relations intérieures au même (...) »

12. HANS BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, op. cit., p. 87.

13. RÉMI BRAGUE, *La loi de Dieu*, « L'esprit de la cité », Paris, Gallimard, 2005, pp. 15-16.

La sécularisation est-elle finie ?

et du profane qui pourrait tout aussi bien être inversée. Le Christ, en sa Pâque, loin d'abolir le sacré en sécularisant tout, rend tout sacré d'une façon nouvelle, la sienne. Celle-ci peut alors être mise sous l'égide du Mystère chrétien comme *sacrement* du salut. Le sacré chrétien est alors un sacré sacramental, manifestatif et opératoire de la grâce christique et ecclésiale¹⁴. Ce n'est sans doute pas un hasard si la théologie et la philosophie de la sécularisation, l'une et l'autre plutôt d'origine protestante, se fondent sur une mise à l'écart de la sacramentalité¹⁵.

Il y aurait d'autres éléments à prendre en compte. Nul doute que l'idée de « christianisme implicite » (Karl Rahner), par exemple, a contribué à privilégier la présence implicite du chrétien et à modifier l'idée de mission. Une certaine théologie des religions s'appuie aujourd'hui sur la mise en valeur des cultures plus que sur la nécessité de les évangéliser. De façon plus répandue encore, l'idée de démocratie semble devenue le paradigme souhaité du comportement ecclésial (élection des cadres ecclésiastiques, repères dogmatiques et décisions doctrinales collectifs ou régionaux, évolutions de toutes sortes au nom d'une morale du consensus). Le Cardinal Joseph Ratzinger pose l'ultime question : « la prétention du christianisme d'être la *religio vera* serait-elle donc dépassée par le progrès de la rationalité ? »¹⁶.

3) *Les mentalités religieuses*. Il s'agit ici de la sécularisation du siècle par rapport au christianisme. C'est une *sécularisation externe* : Révolution française, laïcité à la française, solution de

14. Pour l'introduction à Vatican II de cette notion et son explication théologique, JOSEPH RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique, Esquisses et matériaux*, « Croire et savoir », Paris, Téqui, pp. 47-57.

15. JEAN-CLAUDE MONOD, *La querelle de la sécularisation, op. cit.*, p. 101, cite Weber, qui souligne « l'écart du protestantisme par rapport au catholicisme : "l'abolition absolue d'un salut venant des *sacrements* et d'une Église : telle était la différence absolue et décisive avec le catholicisme" ».

16. JOSEPH RATZINGER, « Vérité du christianisme ? », in *Christianisme : Héritages et destins*, Cyrille Michon (dir.), « Biblio Essais », Paris, Le Livre de Poche, 2002, pp. 303-324, ici p. 318. *Ibid.*, *Le sel de la terre, Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire*, Paris, Flammarion-Éd. du Cerf, 1997, pp. 182-186 ; *Voici quel est notre Dieu*, Paris, Plon-Mame, 2001, p. 309 sq. ; *Foi, vérité, tolérance. Le christianisme et la rencontre des religions*, Paris, Parole et Silence, 2005.

SIGNETS ————— **Thierry-Dominique Humbrecht**

continuité entre le domaine public et le domaine privé. La laïcisation de l'école (Jules Ferry), qui peut se comprendre par certains côtés, a permis à la laïcité de gagner contre l'Église en France une partie dont nous voyons les résultats un siècle après.

Il est vrai que la distinction des pouvoirs, spirituel et temporel, montre à chaque époque ses avantages. Cependant, malgré cet incontestable progrès, la sécularisation des mentalités n'est pas sans créer une sorte de schizophrénie dans le comportement des chrétiens. Elle est un produit mais surtout une cause de la déchristianisation, « l'apostasie silencieuse » dont parlait Jean-Paul II.

4) *La sécularisation dans l'Église.* Il s'agit ici de la *sécularisation interne* de l'église, par mode de pénétration en celle des précédentes. L'une de ses caractéristiques les plus marquantes est la laïcisation du comportement des prêtres et des consacrés. L'effacement des symboles (liturgiques, vestimentaires, pédagogiques), laïcisation des vertus chrétiennes (la justice remplace la charité, la politique la mystique, l'action la contemplation), le choix d'un métier profane et, surtout, le choix d'un apostolat implicite plutôt qu'explicite, en ont été les éléments les plus... visibles.

L'intention était d'atteindre les non-croyants et d'élargir les frontières de l'Église, avec des résultats mitigés. Aujourd'hui, l'absence des signes chrétiens n'est plus interprétée comme une volonté de discrétion et de délicatesse, car elle n'est plus interprétée du tout. La discrétion est le fait d'une chrétienté triomphante cherchant à se faire oublier. La chrétienté a été en effet oubliée, au point de disparaître corps et biens. Les institutions sécularisées (congrégations religieuses, mouvements d'apostolat) montrent tous les symptômes d'une chronique d'une mort annoncée, au moment où l'on parle du retour du religieux.

2. Le retour du religieux

Les années 1960-1970 furent, notamment en France, le théâtre d'une « réduction rationaliste » de la foi ; les années 1980-1990, celui d'une « réduction sentimentale ». Ces deux réductions conjuguent leurs effets pour accentuer la déperdition culturelle du christianisme, déperdition externe (le recul du christianisme dans la culture ambiante) et interne (l'appauvrissement de la culture chrétienne des chrétiens).

La sécularisation est-elle finie ?

Pourtant, la fin des athéismes favorise un certain retour du religieux. Les athéismes judéo-chrétien (le marxisme) et païen (le fascisme) sont morts comme système, mais le religieux qui renaît de leurs cendres apparaît sans foi ni structures. La sécularisation, déclarée irréversible, n'empêche pas non plus la résurrection du phénix chrétien. Cependant, la question que l'on peut poser (en la laissant ouverte) est la suivante : le retour du religieux n'est-il pas qu'un avatar de la sécularisation elle-même, un peu comme la « post-modernité » n'est qu'une modernité inversée et prolongée, une « sur-modernité » ?

Trois indices pourraient concourir à le penser : 1) Dans le retour du religieux, il ne semble pas y avoir de principes nouveaux autres que négatifs : primat de l'individu, du consensus, du religieusement correct, de l'hédonisme spirituel. Ces principes restent modernes ; 2) Le christianisme, et en particulier le catholicisme, puisqu'il apparaît le plus puissant, est marginalisé. En France, il est souvent cloué au pilori des médias ; 3) C'est la question des principes qui porte le reste : la religiosité ambiante repose sur le libre-service des choses à croire, principe subjectif de vérité qui ne rejoint pas la vérité objective de la foi en tant que révélée par Dieu.

Le retour du religieux, en tant qu'il va de pair avec un déclin de la raison, favorise pourtant un nouveau déploiement du *symbolique*, trop laissé pour compte par cette dernière mais aussi par la prédication chrétienne. Le symbole laissé à lui-même, refoulé (liturgie) ou courant la campagne (livres ou films plus ou moins ésotériques, jusqu'aux bandes dessinées), demande à être évangélisé pour permettre l'évangélisation.

En un sens, le retour du religieux donne à nouveau une place à la parole chrétienne ; en un autre, il achève de la rendre particulière et marginale. C'est alors la foi qui, comme telle, est perdue sans être retrouvée.

3. Cette évolution permet-elle un élan chrétien ?

S'il faut prendre acte de l'essoufflement des valeurs de la sécularisation, il ne faut pas conclure trop tôt à la disparition de ses conséquences, non plus manquer les occasions de renouveau qui se présentent.

1) La pression de l'hédonisme, du consensus mou et de l'esprit libertaire est aussi forte qu'elle est insaisissable. Il n'est pas facile

SIGNETS ————— **Thierry-Dominique Humbrecht**

de faire d'une réalité insaisissable un face-à-face. L'élément positif est la *soif de Dieu* des gens qui ont perdu leurs racines chrétiennes. Seul le Christ peut l'étancher.

2) La nouvelle évangélisation, lancée par Jean-Paul II il y a un quart de siècle, commence à être prise en compte par les cadres de l'Église, même si la perte de mémoire chrétienne, propre aux nouvelles générations, n'est pas toujours perçue par eux dans sa vérité (d'où la querelle toujours non vidée de la catéchèse).

L'évangélisation concerne jusqu'à la vie en société et la politique, sans que ces deux domaines soient trop vite entendus comme théologiques ni encore moins le fait des clercs. Il n'est pas interdit de regretter certaines interventions des clercs dans le débat politique, où leur compétence n'est pas plus avérée que n'est incontestable la nécessité pour eux d'y participer. Comme le dit Vatican II, la pénétration du temporel et de la vie sociale est le fait des laïcs, qui vivent de plain-pied avec le siècle et sont acceptés par lui¹⁷. En revanche, la mission des uns et des autres est de préserver dans la société les valeurs qui échappent au siècle voire s'opposent à lui : « L'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique, et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine¹⁸. » D'où la nécessité, pour les clercs, de se persuader qu'ils n'ont pas à tout prendre en charge eux-mêmes. Ils ont à former des laïcs à s'occuper eux-mêmes des problèmes sociaux, voire à les laisser prendre des initiatives sans exercer sur eux un contrôle clérical. La formation d'élites chrétiennes laïques, par des clercs ou par elles-mêmes, permet aux chrétiens de tenir leur place dans le débat social.

3) En matière de culture, l'Église devrait être considérée par la société au moins comme un partenaire, dans des pays qui furent chrétiens. Elle ne l'est pas toujours en France, du fait de la mauvaise conscience collective ou de l'ignorance du magistère médiatique. Toutefois, la culture chrétienne n'a pas à craindre de tenir sa place dans la culture tout court, aussi émietlée que dépourvue de valeurs de remplacement, à quelques exceptions près. La culture chrétienne n'a pour ainsi dire rien en face d'elle. Le temps n'est plus de son

17. VATICAN II, *Décret sur l'apostolat des laïcs*, § 5.

18. VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 76, § 2.

La sécularisation est-elle finie ?

enfouissement. Il lui revient au contraire de donner le ton : poser les questions la première, tracer le cadre de nombre de débats et apporter ses propres réponses.

Conclusion

La sécularisation est-elle finie ? Théologiquement et ecclésialement, la sécularisation vit son agonie, à l'heure de l'annonce explicite de l'Évangile. Ce qui n'en procède pas encore relève du retard.

Philosophiquement et socialement, elle n'est pas encore allée jusqu'au bout d'elle-même. Lorsqu'elle refuse le christianisme et se pose comme un *retrait*, elle ne peut que s'éloigner, sauf qu'elle a besoin de ce dont elle s'éloigne pour s'affirmer et peut-être même le combattre pour être¹⁹. Lorsqu'elle se pose comme un *transfert*, elle se veut neutre de discours et d'intention mais, par ses accointances inavouées avec les pensées du retrait, assise en face d'un christianisme toujours vivant et porteur de sens, elle pourrait dans un temps assez proche faire des martyrs.

D'un autre côté, lorsqu'elle s'appuie sur la distinction légitime entre spirituel et temporel que le christianisme lui-même promeut (et est le seul à promouvoir ainsi), elle donne à la nature la part d'autonomie qui lui revient, non pas contre la grâce mais sous elle. Cette fois, sans s'opposer au christianisme ni en être l'issue nécessaire, elle donne à la raison sans ôter à la foi. Une telle sécularisation est alors aussi chrétienne que rare.

Enfin, affranchie comme elle l'est dans notre société de toute référence religieuse, elle donne souvent le sentiment ne pas se croire assez sûre de ses propres valeurs pour oser dialoguer avec les religions comme telles. La laïcité à la française, par exemple, paraît aujourd'hui engoncée dans ses déterminismes et hésitante à rendre compte de ses valeurs.

Non moins hésitante ou presque, la théologie, à la confluence de la foi reçue et vécue dans l'Église et de la raison philosophique, devrait constituer un terreau privilégié de rencontre des esprits. Il n'est cependant pas exclu que le nouveau millénaire s'ouvre sur un certain appauvrissement du terreau théologique, faute de combattants en nombre suffisant, faute d'unité de référence à l'autorité du Magistère,

19. JOSEPH RATZINGER, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 39 : « Ce ne sont pas les chrétiens qui s'opposent au monde. C'est le monde qui s'oppose à eux quand est proclamée la vérité sur Dieu, sur le Christ, sur l'homme. »

SIGNETS ————— *Thierry-Dominique Humbrecht*

faute enfin de la transmission des générations, notamment sous la forme d'une « école » dans ce qu'elle peut avoir de meilleur. Nombre d'institutions sont cependant en train de reconstituer ce tissu défait des écoles, non pour s'y enfermer ou pour y contraindre les autres, mais pour donner à nouveau à la théologie une qualité de « haute école ». On peut dialoguer lorsqu'on sait qui l'on est et que l'on a quelque chose à écouter et à dire.

Cependant, une autre terre commune pourrait être davantage exploitée. La culture est un lieu possible de rencontre entre la laïcité dans ce qu'elle a de meilleur et la culture chrétienne. Elle est plus souple et adaptable que la théologie. Le moment est venu d'œuvrer à une nouvelle génération d'hommes de culture, philosophes, historiens, artistes, hommes de lettres. Ce sont de belles œuvres qui pourront permettre d'investir et de christianiser l'imaginaire. C'est notamment par l'imaginaire qu'on pourra ensuite toucher à nouveau l'intelligence. La vérité ne dédaigne pas d'être bien habillée ni d'arbitrer le goût²⁰. Quand il y aura des hommes de spectacle et des romanciers structurés par la foi, même si celle-ci n'apparaît pas et même si elle apparaît, *Da Vinci Code*, qui assoit son succès sur l'ignorance, verra sa fin.

Peut-être a-t-on un peu négligé l'imaginaire dans la prédication chrétienne. Est-ce un avatar de la sécularisation que ce dessèchement cérébral de l'annonce, qui n'est ni assez théologique ni assez concrète ? Il serait intéressant de confronter la sécularisation à l'éloquence chrétienne et, non moins, d'étudier à frais nouveaux celle-ci. L'étude de l'éloquence, en vue de sa fondation nouvelle et de son adaptation à notre culture, est la grande oubliée de la pastorale, de la nouvelle évangélisation et même de l'Ordre des frères prêcheurs.

Le Frère Thierry-Dominique Humbrecht, né à Paris, est devenu dominicain en 1985, prêtre en 1991. Depuis 1993, il dirige à Bordeaux les études de philosophie des jeunes frères de la Province de Toulouse. Docteur en philosophie, auteur d'une thèse : « Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin », parue fin 2005 chez Vrin. Il enseigne en divers lieux et a publié plusieurs ouvrages dont « Le théâtre de Dieu, Discours sans prétention sur l'éloquence chrétienne » (Parole et Silence, 2003) et « La prière du pauvre » (Parole et Silence, 2005).

20. CHATEAUBRIAND disait (*Mémoires d'outre-tombe*, Livre XII, chap. 2) : « On ne vit que par le style. En vain on se révolte contre cette vérité : l'ouvrage le mieux composé, orné de portraits d'une bonne ressemblance, rempli de mille autres perfections, est mort-né si le style manque. Le style et il y en a de mille sortes, ne s'apprend pas ; c'est le don du ciel, c'est le talent. »

Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Peter ERDÖ

L'Europe unie : un point de vue hongrois Espoirs et inquiétudes de l'Église de Hongrie

LORSQUE nous parlons des espoirs et des inquiétudes de l'Église de Hongrie à propos de l'Union Européenne, la question peut se formuler en ces termes : le droit de l'Union Européenne a-t-il une influence sur le droit interne de l'Église, et si oui, quelle sorte d'influence ?

Concepts fondamentaux

Il nous faut d'abord mettre au clair les concepts fondamentaux, qui permettent d'aborder le sujet. Lorsque nous parlons du droit de l'Église, nous devons distinguer entre les normes internes édictées par les législateurs ecclésiastiques et les règles de droit étatique relatives à l'Église. Dans l'Église catholique, les premières sont appelées droit canon ou droit ecclésiastique, les secondes sont désignées en termes de droit religieux ou de droit des Églises d'État. À l'intérieur du droit de l'Église catholique, nous faisons naturellement une différence entre ce que l'on appelle le droit canon universel, qui est valide pour le monde entier, et les règles canoniques partielles qui ne s'appliquent qu'à des territoires déterminés.

C'est à partir de ces principes qu'il faut considérer les relations qui peuvent exister entre le droit européen et le droit canon universel. Parce que les dispositions du droit de l'Église catholique s'appliquent au monde entier, le droit canon universel ne peut pas exercer la justice sous la même forme que le droit d'un État ou d'une confédéra-

SIGNETS

 Peter Erdö

tion d'États, bien que puissent persister des interférences anciennes : telle, au Moyen Âge tardif, l'influence de la culture juridique romaine sur le droit canon, caractéristique qui a marqué longtemps le droit de notre Église. Plus tard se manifestèrent aussi des influences du droit germanique.

Actuellement, le droit de l'Union Européenne n'a pas encore atteint un degré de développement suffisant qui lui permette d'avoir le rayonnement d'un système juridique auto-cohérent. Ainsi, le droit de l'Union Européenne n'a pas d'influence notoire sur le droit canon universel de l'Église catholique. La situation est cependant différente en ce qui concerne les relations entre le droit de l'Union Européenne et le droit canon des Églises particulières. Dans l'Église catholique, différentes sortes de codes particuliers sont valides. Les synodes locaux, les instructions de certains évêques, les normes des conférences épiscopales édictées pour des questions spécifiques et approuvées par le Saint-Siège, les accords internationaux entre le Saint-Siège et chaque pays, toutes ces règles comptent comme sources du droit canon particulier. Même les règles internes de certaines institutions ont force de loi dans le droit de l'Église. C'est à ce niveau que se fait sentir l'effet du droit de l'Union Européenne, aussi bien sur le territoire de l'Union qu'à l'avenir dans les pays candidats.. Cependant, il est parfois difficile d'apprécier si les règles du droit ecclésiastique sont apparues en réaction à une quelconque norme de l'Union, ou si au contraire elles lui étaient favorables, ou encore si elles cherchaient à en éliminer les conséquences pernicieuses. On ne trouve en général aucune référence à ce sujet dans les textes

**Références à l'Union Européenne
dans les accords internationaux passés
par le Saint-Siège, particulièrement en ce
qui concerne le statut de la personnalité
juridique de l'Église catholique**

Depuis le changement de leurs systèmes politiques, le Saint-Siège a conclu avec tous les pays de la région Europe centrale et orientale candidats à l'Union Européenne, par exemple avec la Croatie, un ou plusieurs accords internationaux. Plusieurs accords de type différent ont été conclus : depuis un accord solennel – par exemple le concordat avec la Pologne – jusqu'à un accord partiel.

L'Europe unie : un point de vue hongrois

On peut trouver de nombreux points communs dans le contenu de ces accords. L'un d'eux est la tentative d'une reconnaissance par l'État de la personnalité juridique de l'Église catholique, garantie par ces accords, non pas en tant qu'association ou fondation, mais comme une catégorie spécifique et conforme à sa nature ecclésiale. Ces tentatives furent couronnées de succès : elles constituaient une réaction aux traditions napoléoniennes négatives qui s'étaient transmises en France, en Belgique, etc. selon lesquelles les Églises doivent exercer leur activité sous la forme d'associations, du fait que leurs règles de foi sont vécues dans un autre contexte.

Ces garanties s'appliquent actuellement à l'Église dans tous les pays de la région. Et la situation est bien équilibrée dans l'Union Européenne, comme le garantit déjà l'article 11 du traité d'Amsterdam, selon lequel les Églises conservent le statut juridique dont elles jouissent dans un pays donné. Pour mieux le dire, le type particulier de personnalité juridique ecclésiastique peut également être garanti chez nous, en Hongrie (personnalités qui par exemple ne sont pas reconnues comme associations). Ainsi, la personnalité juridique particulière de notre Église relève d'une catégorie que quelques États de l'Union Européenne et presque tous les États candidats ont reconnue, en partie dans leurs propres règlements intérieurs, comme c'est le cas en Hongrie dans la loi de 1990, et en partie dans les accords internationaux.

Naturellement, dans l'avenir, différents problèmes peuvent surgir, mais plutôt dans un sens positif. Ainsi en premier lieu : l'Union Européenne est-elle elle-même une personne juridique ? Est-il possible que, pour les affaires ecclésiastiques, un accord puisse être conclu entre l'Union et le Saint-Siège ? Nous savons qu'il existe aujourd'hui des relations diplomatiques entre l'Union Européenne et le Saint-Siège, mais pas de concordat ni d'accord de fond, parce que l'Union n'aurait pas la capacité de conclure un tel accord de par sa propre nature juridique – quelles que soient ses intentions. En même temps la situation actuelle peut avoir des conséquences intéressantes, en relation avec les fonctions, au sein de l'UE, de certaines personnes juridiques ecclésiales. Dès que la libre circulation des personnes et des biens se met en place dans cette région – comme elle existe déjà dans les autres États de l'Union Européenne – les choses évoluent positivement, par exemple la reconnaissance de la personnalité juridique des diocèses. Ainsi, le droit belge ne reconnaît pas les diocèses comme personnes juridiques, alors que les diocèses allemands peuvent eux-mêmes détenir des propriétés en

SIGNETS

 Peter Erdö

Belgique, parce que le diocèse est une personnalité juridique reconnue en Allemagne. Le développement d'une vie commune dans l'Union peut aussi provoquer des mutations intéressantes dans ces territoires et, à mon avis, démontrer l'opportunité d'accords spécifiques entre le Saint-Siège et l'Union Européenne.

On pourrait dire encore ici que, bien que le préambule du projet de Constitution européenne, dans sa forme présente, ne fasse aucune allusion à l'héritage chrétien ni même au nom de Dieu, bien que cela ait été voulu expressément par beaucoup de gens, dans la loi 51 du texte il est question de la religion dans ses rapports avec la démocratie et ses pratiques. Dans cette loi nous trouvons les Églises, les communautés religieuses, et même les communautés idéologiques, sans qu'il soit question de ce qui leur est commun, ni de leur contribution à l'Europe. Sous le terme de contribution nous pouvons comprendre ce qui est connu de tous, à savoir que les Églises ont joué et jouent encore aujourd'hui un rôle significatif pour dégager l'image spirituelle de l'identité européenne. Certes, elles ne sont pas littéralement décrites comme porteuses de valeurs, mais cette référence est utilisée presque explicitement. Le rôle des églises est donc estimé et il est dit que l'Union Européenne veut édifier et maintenir une relation de dialogue, globale, régulière et légale avec les communautés religieuses. En même temps, la loi 51 du projet de Constitution contient la garantie de la loi 11 du traité d'Amsterdam, à savoir que ces communautés conservent le statut juridique dont elles jouissent dans chacun des États membres.

Sur un autre plan, il se pose un problème encore plus concret, celui des emplois publics en relation avec la nationalité. Les concordats individuels, par exemple celui qui a été conclu avec l'État allemand, ou le concordat polonais, mais aussi, dans une certaine mesure, le concordat slovaque ou d'autres encore, affirment qu'un ministre d'une Église particulière exerçant dans un pays donné doit avoir la nationalité de ce pays. Ce qui signifie qu'en Allemagne, non seulement les évêques, mais aussi les prêtres doivent être citoyens allemands. En Pologne, le concordat ne stipule ce critère que pour les évêques.

Au moment où se pose, au sein de l'Union, la question d'une citoyenneté européenne, il faut entreprendre une réflexion pratique sur ces dispositions concordataires.

En tous cas, nous savons déjà qu'entre les citoyens de l'UE les discriminations portant sur la nationalité sont interdites. Ces dispositions peuvent manifestement s'appliquer aux emplois publics,

L'Europe unie : un point de vue hongrois

mais si dans un pays, conformément à sa loi interne, on exige une nationalité particulière, alors il apparaît qu'il existe au minimum une possibilité de se défendre contre ces lois. Naturellement l'Église catholique n'a aucun intérêt à rendre les ministères dépendants de la nationalité. Ces dispositions apparaissent toujours dans les concordats comme une exigence de l'État. Pour nous, cela signifierait une chance singulière, la libération d'une contrainte locale si les discriminations selon la nationalité étaient rayées de l'ordre du jour.

En même temps, nous pensons que là où il y a un concordat, l'Église, dans le cadre de cette protection de son propre statut juridique, a davantage intérêt à respecter scrupuleusement ce concordat, plutôt que d'encourager l'exercice de quelques ministres étrangers, conformément aux lois européennes. Mais je crois que dans le cas de la Hongrie cela ne pose aucun problème. Nous savons même que tous les ministères en Hongrie peuvent être exercés de manière très satisfaisante par des citoyens d'autres pays, ce qui représente un avantage, particulièrement dans le cas des ministères ordonnés, il y a en effet quelques prêtres qui sont venus d'autres pays ou qui sont rentrés après leur émigration et qui conservent leur nationalité étrangère.

Les effets attendus du droit européen sur le droit des Églises particulières

La question du droit des Églises particulières, soulevée par l'entrée dans l'Union Européenne, concerne l'interdiction des discriminations et l'identité des institutions ecclésiales. Nous savons que le droit de l'Union Européenne interdit explicitement les discriminations pour raisons de foi religieuse dans le domaine du droit du travail, quels que soient le lieu de travail et le type d'emploi. C'est pourquoi le fait que les Églises, durant les quinze dernières années, aient appelé de toutes leurs forces leurs propres institutions publiques – écoles, hôpitaux, institutions sociales - à se tourner vers le monde, a suscité dans beaucoup de pays candidats, en particulier en Pologne, une grande inquiétude. On craint de ne plus avoir le droit, dans l'avenir, de sélectionner des professeurs d'après leur vision du monde, ni de préférer ceux qui pourraient garantir les points de vues philosophiques de l'institution. Problème qui concerne les institutions de certains pays de l'Union, par exemple les écoles confessionnelles..

La situation dans les pays candidats et dans beaucoup de pays de l'UE est différente. En Allemagne il existe des lois très précises qui

SIGNETS

 Peter Erdö

protègent les tendances des institutions. Je crois que ces dispositions garantissent convenablement cette identité dans le cadre de l'Union. Dans nos pays la loi de fondation des institutions sociales et des écoles qui sont passées sous le contrôle de l'Église, en particulier depuis le changement de régime, dérive de la loi fondamentale sur la liberté religieuse. Ces dispositions sont garanties par le droit à une éducation religieuse. En s'inspirant des débats bilatéraux sur le droit constitutionnel, la constitution hongroise affirme que les écoles, les facultés ou les universités confessionnelles peuvent être neutres du point de vue philosophique. Le sens de cette loi de fondation réside en ce qu'elles exercent leurs activités didactiques et éducatives d'après les principes de leur foi. En même temps, la directive 2000/78 du Conseil de l'Europe énonce que le demandeur d'emploi a droit à l'égalité dans sa recherche d'un poste, mais, dans la loi n° 23 du préambule, il est indiqué qu'un traitement différent est légal lorsque le caractère de l'emploi, en relation avec telle religion ou telle vision philosophique, constitue un élément important pour l'institution ou pour l'activité à laquelle cet emploi s'applique. Cette singularité apparaît dans ce cas comme une exigence professionnelle dont on peut tenir compte à condition d'indiquer quelles sont les institutions ou les groupes de travail où l'identité religieuse et le respect du caractère religieux de l'institution constitue une obligation professionnelle. C'est ainsi que cela se passe officiellement dans certains pays, où des règlements ecclésiastiques particuliers ont déjà précisé ce type d'exigences, mais il reste encore beaucoup à faire. Ainsi, dans le cas de l'école confessionnelle, la pratique se répand pour tous les professeurs, d'exiger qu'ils soient ou bien membres de la confession concernée, ou qu'au moins ils s'engagent à respecter l'esprit du lieu et l'identité de l'institution. Ce peut être un critère de sélection sur les points de vue philosophiques. Mais ce critère doit, ou bien être garanti par des règlements ecclésiastiques locaux, ou bien être au moins explicité en pleine clarté dans le statut de l'institution en cause. Dans les universités catholiques, par exemple, un décret apostolique intitulé *Ex corde Ecclesia* stipule que la majorité des enseignants, même et y compris dans les facultés « laïques », c'est-à-dire qui ne relèvent pas du domaine des sciences sacrées ou de la théologie, doit être catholique. Il s'ensuit que l'identité catholique de l'université exige comme conditions impératives 1) que l'on peut demander aux professeurs, lorsqu'ils sont embauchés, à quelle religion ils appartiennent, et 2) que l'on peut préférer celui qui est catholique.

L'Europe unie : un point de vue hongrois

C'est ce que nous ordonne la loi de l'Église. Je suis convaincu que cela peut être plaidé comme étant nécessaire auprès de l'Union européenne. Là où de telles réglementations n'existent pas, l'organisation concernée peut cependant tenir pour nécessaire de les garantir opportunément par un statut ou des règlements juridiques ecclésiastiques particuliers. Ce sont ces aspects que pourrait garantir une loi de protection, par laquelle l'État contribuerait à la sauvegarde de l'identité d'institutions de ce genre par une législation particulière. Naturellement, lorsque la législation sur l'interdiction des discriminations est formulée de manière nécessairement différente, elle peut aussi contenir des garanties pour protéger son identité philosophique.

Mais d'autres obligations apparaissent dans ce domaine : lorsque l'institution, dans le sens où on l'a désignée jusqu'ici, tenant ce point pour nécessaire, interroge l'employé sur son appartenance religieuse ou ses convictions philosophiques et les enregistre ; ces informations doivent alors être l'objet de règlements particuliers de protection des données. L'institution ne doit pas les publier sans l'assentiment des personnes concernées, et ces données ne doivent pas être stockées dans ce but.

Encore une petite remarque pour montrer la complexité des situations : au congrès de Varsovie fut émise l'idée que dans certains cas la discrimination positive peut se justifier sur des aspects religieux ou philosophiques, en-dehors des autres aspects nationaux ou linguistiques. Un règlement de l'UE est donné pour exemple : le fait que, dans le recrutement des policiers en Irlande du Nord, l'acceptation des candidatures de catholiques soit préférée. Les raisons sont compréhensibles, auparavant seuls les protestants pouvaient entrer dans la police nord-irlandaise. La disproportion était si monstrueuse que l'on a accepté de la compenser par cette sorte de discrimination positive.

En résumé, je voudrais attirer l'attention sur le fait que si cette loi n° 51 est vraiment adoptée dans la mesure où il s'agit de démocratie, alors disparaissent la plus grande partie des inquiétudes qu'a suscitées, dans certains milieux ecclésiaux et croyants, l'adhésion à l'Union Européenne. Mais une telle évolution exige l'écoute, l'agrément des Églises particulières et des représentants des institutions ecclésiastiques.

Questions pastorales

Jusqu'ici je n'ai parlé que de questions juridiques, mais nous devons aussi considérer tout cela d'un point de vue pastoral. Certes, l'Église est une réalité institutionnelle, mais elle est aussi, de manière indissociable, une vérité spirituelle invisible, qui remplit déjà sur terre la charge d'apporter le salut aux âmes. Les conséquences sociales de l'entrée dans l'UE sont aussi une exigence pour l'Église. L'une de ces exigences, ou l'une de ces chances, me paraît positif et réjouissant : nos expériences sont précieuses, elles sont également connues dans les pays de l'Europe occidentale. Cette adhésion nous donne une chance de témoigner. Par exemple : quelle sorte d'expérience est la nôtre ? Nous avons l'expérience d'une vie commune pour des peuples qui parlent des langues différentes, et qui se sont construits par des histoires tragiques. Nous avons fait l'expérience du socialisme, que ce soit à propos de la limitation de la liberté religieuse ou de la restriction d'autres libertés publiques. A mon avis, ces expériences ont laissé derrière elles, pour toute une génération, une capacité de résistance et une simplicité au niveau de la vie sociale. C'est ainsi, je crois, qu'un chrétien croyant en Hongrie ne peut avoir peur de croire lorsque la société ne lui est pas favorable. Je crois que des générations s'y sont habituées.

Une exigence, une chance peut aussi signifier pour nous la mobilité. Des hommes parlant d'autres langues, venant d'autres pays viendront en Hongrie en plus grand nombre – c'est naturel. Il sera également naturel que les Hongrois saisissent leur chance pour travailler ou apprendre à l'étranger, et naturellement il y aura des gens qui émigreront. La pastorale des Hongrois vivant à l'étranger est une tâche nouvelle. Jusqu'à maintenant il s'agissait de la pastorale des émigrants. Dans les premières années le problème des nouveaux venus, qui par exemple quittaient la Hongrie pour Bruxelles ou pour d'autres centres européens, était devenu une réalité. De telles situations deviennent de plus en plus nombreuses, et l'Église de Hongrie doit prendre ce fait en considération. Mais cette mobilité recouvre aussi une autre réalité. Ici même, nous devons prêter une plus grande attention à la pastorale de ceux qui ne parlent pas notre langue, parce que des catholiques peuvent venir d'autres espaces linguistiques.

La mobilité signifie également une situation de compétition. Nous le ressentons depuis des années dans le système scolaire, mais nous ne devons pas pour autant y adhérer ! Notre position dans

L'Europe unie : un point de vue hongrois

« l'antichambre de l'UE » nous a ouvert la possibilité de participer aux programmes Phare et Erasmus. Grâce à ces programmes, la mobilité de nos étudiants a augmenté. Plus tard cette tendance peut devenir plus radicale, tandis que les élèves émigreront pour toute la durée de leurs études. Dans de tels cas, une tâche particulière est de prendre des mesures pour conserver les élèves hongrois les mieux qualifiés. Telle est la situation dans les écoles primaires et secondaires. Il est même possible, qu'à Budapest, en Hongrie, dans des écoles confessionnelles, les cours ne soient plus dispensés en hongrois, – ou seulement en partie – et cette situation n'est pas du tout irréaliste, on en trouve déjà des exemples. Dans le domaine ecclésiastique on peut encore trouver mieux. Par exemple, des moines ou des frères d'ordres étrangers, en particulier des membres d'autres organisations ecclésiastiques spécialisées, peuvent assumer des tâches de ce genre. Il peut en résulter, au niveau des institutions éducatives, une mobilité internationale très intéressante et un besoin réel de coopération internationale entre des établissements d'enseignement supérieurs ou des universités.

Avec l'Union Européenne apparaissent des problèmes que l'on n'avait plus rencontrés dans notre société depuis la première guerre mondiale ou depuis le compromis de 1867¹. Trouver un arrangement valable concernant ces phénomènes – du moins du point de vue du pasteur – là est notre tâche. Dans le domaine des Universités, il faut stimuler la collaboration et la mise en place de diplômes communs avec des Universités étrangères, et en premier lieu des établissements catholiques, en vue de la mobilité des étudiants. Des îlots catholiques internationaux émergeront, qui offriront de telles possibilités pour envoyer nos élèves à l'étranger. Tout cela est déjà une réalité en marche, qui deviendra de plus en plus prégnante avec le temps. Le réseau mondial de la culture se développe également en lien avec le monde de l'édition : élargissement à l'étranger, traductions en langues étrangères, en particulier traduction des livres hongrois par des éditeurs étrangers. Nous pouvons aisément l'admettre : nous avons besoin de bons traducteurs de haut niveau dans le domaine de la littérature religieuse spécialisée et de la littérature

1. Ce compromis accordait à la Hongrie, au sein de l'empire d'Autriche, un statut d'autonomie très particulier, sous la forme d'une « double monarchie », l'empereur d'Autriche devenant aussi roi de Hongrie et devant être sacré comme tel. Le terme d'Empire autro-hongrois date de cette époque (N.d.T.)

SIGNETS

 Peter Erdö

pastorale. Selon toute vraisemblance, les éditeurs hongrois devront aussi trouver leur place dans le réseau international, pour obtenir les interprètes qui pourront produire de bonnes traductions, au meilleur niveau.

Un domaine plus large où il faut nous attendre à certaines exigences est celui de la bureaucratie et de l'assistance sociale, qui sont d'usage dans l'Union Européenne, jusqu'au dernier détail. Ces aspects peuvent se développer chez nous et renforcer, comme on le voit dans nombre de pays d'Europe occidentale, la menace d'une perte d'identité. A cet égard – les jeunes générations réagissent toujours plus rapidement – nous voyons à quel point le danger de légèreté et même d'indolence augmente dans un tel environnement, car trop de possibilités de choix paralysent l'homme. Dans une telle situation, nous avons une réponse à apporter, nous devons, nous-mêmes et les uns vis-à-vis des autres, nous tenir à un comportement concret et responsable. En outre, nous devons constater que dans les pays d'Europe occidentale, et en particulier en France, les mouvements spirituels sont très forts. La grande valeur de ces mouvements catholiques qui sont actifs dans l'Église, tient dans le fait qu'ils peuvent exprimer les motivations personnelles des croyants dans leur propre vie, ce qui, dans cet environnement aliéné, est absolument indispensable. Bien sûr, on s'attend à ce que, à l'encontre de l'Église officielle, entre en scène une mentalité consumériste, qui accorde de plus de plus de valeur, dans les paroisses, aux mouvements spirituels, aux petits groupes et aux petites communautés.

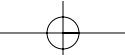
Je voudrais achever ces lignes avec une référence tirée du Nouveau Testament, lorsque saint Pierre se rend à Rome. Pourquoi saint Pierre va-t-il à Rome? Peut-être y va-t-il parce que là-bas il y a une vie de foi très forte, et qu'il veut s'implanter là-bas auprès de ces croyants enthousiastes? Certainement pas. Va-t-il là-bas, parce qu'il veut convertir la ville? Il se pourrait bien qu'il ait quelque chose de ce genre en tête, mais s'il connaît l'environnement, il devra être prudent. Ou bien va-t-il là-bas pour être crucifié? Quoi qu'il en soit, il y va. Il y va et il y apporte la bénédiction de sa présence, une bénédiction si grande que tous les catholiques du monde se rencontrent encore aujourd'hui autour du tombeau de Pierre. C'est ici que bat le cœur de l'Église universelle. C'est quelque chose de ce genre que nous ressentons dans l'antichambre de l'Union Européenne. Nous ressentons aussi une sorte de contact religieux, nous sommes responsables de l'Église devant le Seigneur, de ce que nous faisons et de ce qui arrivera par nous. Nous devons réagir, même si nous ne

L'Europe unie : un point de vue hongrois

pouvons pas façonner tout ce qui adviendra avec nous. Nous devons répondre avec notre foi en Christ et avec la générosité de saint Pierre, et nous n'avons alors rien à craindre, les soucis et la joie de cet événement peuvent pour nous être simultanés.

Traduit de l'allemand par Isabelle Rak

Titre original : *Ein vereines Europa aus ungarischer Sicht*



Communio, n° XXX, 5-6 – septembre-décembre 2005

Helmut HOPING, Jan-Heiner TÜCK

L'inconvenante vérité de la foi

Jospeh Ratzinger : un profil théologique

« D'un cœur serein, risquer, sans la réduire, la folie de la foi, tel est notre devoir aujourd'hui et demain ¹. »

DÈS son élection le 19 avril 2005 Benoît XVI a été présenté dans les media comme un « théologien pape ». Si on a mis l'accent d'une manière répétée sur le brillant intellectuel de sa pensée, on s'est beaucoup moins demandé en quoi consistait l'inaltérable spécificité de sa théologie. Qui s'interroge sur le profil théologique de Joseph Ratzinger se voit confronté à quelques difficultés. Il y a tout d'abord l'impressionnante masse de ses livres, essais et prises de position, parus de manière dispersée en de nombreuses éditions depuis cinquante ans. En plus de cette apparence confuse, il se trouve que la prédominance des thèmes liés à la discipline de l'Église (morale sexuelle, célibat, ordination des femmes...) a longtemps détourné le regard de la théologie de Ratzinger. Les préjugés liés à sa charge antérieure de préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi ont conduit à le faire apparaître comme le défenseur rigide du centralisme romain. Et, de fait, au gardien suprême de

1. Joseph RATZINGER, « Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt », in : *Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO* 4 (1975) 439-454, hier 453.

SIGNETS ————— **Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück**

la foi de l'Église catholique incombe le devoir peu apprécié de préciser l'identité de la foi reçue des Apôtres contre les interprétations fautives, au besoin par des sanctions. La réputation qu'on lui a faite d'être le censeur et celui qui dit non a nui à une véritable réception de sa théologie. Il devait donc être hors de discussion qu'une théologie catholique était conservatrice dans son sens profond, donc préservatrice puisque ayant le devoir d'accueillir la substance de la foi telle qu'elle nous a été transmise et de la rendre compréhensible dans les nouvelles formes de dialogue. Il est également clair que la tension entre l'enseignement de l'Église et le monde post-moderne suscite sans cesse des questions qui doivent être travaillées et éclaircies. Bien des critiques n'ont voulu voir en Ratzinger que le « représentant d'une théologie pétrifiée »². Pourtant le seul fait que le cardinal soit devenu ces dernières années lors de diverses occasions de dialogue un orateur sollicité et un interlocuteur, ou qu'il ait discuté avec le philosophe Jürgen Habermas sur les fondements de l'État de droit, montre combien sont inappropriées ces accusations liées aux affaires d'Église. La fidélité au dogme catholique ne doit pas bloquer le discours. Bien au contraire, elle le rend bien plus intéressant et fécond. Quoi qu'il en soit, le vaste écho des prises de position de Ratzinger a bien montré que son attachement à la prétention de la foi à la vérité n'a pas seulement passé de manière négative pour inconvenant, mais s'est avéré capable de donner une impulsion nouvelle au discours sur la religion. Ce n'est donc pas par hasard que le nouveau pape s'est vu qualifier d'« intellectuel de la religion » (UWE JUSTUS WENZEL).

1. L'Église comme lien entre la vie et la tradition

Très tôt, Joseph Ratzinger, à cause de sa connaissance exceptionnelle de la théologie des Pères de l'Église et de son sens très vif des signes des temps, a passé pour un espoir de la théologie catholique. Après une dissertation en 1954 sur le sens de l'Église chez Augustin, le théologien au concile, plus tard archevêque de Munich, cardinal et préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi, s'est occupé

2. Hermann HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf, Patmos 2001, 21.

L'inconvenante vérité de la foi

toujours plus des problèmes de l'Église. Son intérêt constant pour les thèmes ecclésiologiques l'a convaincu que le bon accès à Jésus-Christ ne peut être trouvé que dans la vie et la tradition de l'Église. Si l'on veut rendre compte des fondements de la théologie du nouveau pape, il faut mettre au centre la relation vivante à Jésus Christ dans l'Église. Par le Christ, Dieu a littéralement pris un visage et une voix³. En lui, la vie et la mort d'un homme concret sont devenus un authentique commentaire de la volonté divine. C'est du point de vue de la foi, le don de Dieu aux hommes, don qui est fait à travers le déroulement de l'histoire et qui est rendu présent dans l'annonce de l'Évangile comme dans les fêtes liées aux sacrements. L'Église est en même temps le lieu où la mémoire du Christ est vivante, parce que le Christ lui-même a promis d'être présent à ceux qui sont rassemblés dans la foi. C'est particulièrement net dans la liturgie eucharistique qui est – il faut le souligner – la véritable source de la pensée de Ratzinger. La présence du Christ dans l'eucharistie n'a rien d'un produit du travail humain de la mémoire, mais est un don de la vie divine par lequel le crucifié ressuscité s'offre lui-même sous les apparences du pain et du vin. Chaque fois que le prêtre invoque l'Esprit sur les offrandes et dit au nom du Christ : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », devient présent celui qui a donné sa vie pour tous. Qui entre en communion avec celui qui a donné sa vie pour tous, doit être prêt à laisser modifier son propre agir par le Christ et à voir le monde avec ses yeux. L'action de recevoir l'eucharistie et les conséquences pratiques qui en résultent sont étroitement liées. Ratzinger a toujours insisté sur ce fait en décrivant la foi comme un chemin commun avec le Christ : « La foi chrétienne n'est pas un système. Elle ne peut être présentée comme une construction intellectuelle close sur elle-même. C'est un chemin et qui a ceci de particulier qu'on n'en connaît la direction qu'après le départ »⁴. La communauté de chemin de l'Église tient en définitive à celle avec le Christ – et les théories ecclésiologiques qui manquent cette profonde dimension eucharistique, passent pour Ratzinger à côté de la pointe de ce qu'est l'Église.

3. Voir Joseph Cardinal RATZINGER, « *Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen* » (Joh 19,4). *Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift*, in : *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg : Sankt Ulrich, 2003, 11-30.

4. Du même, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg, Herder, 2003, 118.

SIGNETS ————— *Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück*

Ce n'est donc pas par hasard si la « Communio » et le « Corps du Christ » sont des concepts que Joseph Ratzinger a introduits à maintes reprises dans les débats conciliaires sur la compréhension de l'Église par elle-même – également pour s'opposer à une vue unilatérale comme « peuple de Dieu » et aux efforts de démocratisation qui y étaient liés mais qu'il jugeait ne pas correspondre à l'être même de l'Église. Le « peuple » ne peut être envisagé seulement comme une donnée sociologique, mais bien plus tôt depuis Dieu qui a fait alliance avec Israël et a rassemblé, dans l'esprit de Jésus Christ le « nouveau peuple de Dieu ». Le principe de la souveraineté du peuple, qui est déterminant pour l'ordre politique de la démocratie parlementaire, ne peut être simplement appliqué dans l'Église⁵. Si l'État a pour tâche la coexistence de ses citoyens, la paix et la loi, l'Église, quant à elle, doit rendre présente la parole de Dieu dans l'histoire et garantir la vie sacramentelle. Le ministère sert précisément à affermir ces traits fondamentaux de la vie de l'Église. Pour Ratzinger, l'Église est à la fois une réalité spirituelle et juridico-institutionnelle. Cela n'empêche pas ses membres d'être pécheurs : « Elle n'est pas une communauté des parfaits, mais au contraire celle des pécheurs qui ont besoin du pardon et qui le cherchent⁶. » Les critiques ont pu, à cet égard, dénoncer une spiritualisation de l'Église concrète, un camouflage des structures de pouvoir. Qui ne voit que la forme visible de l'Église manquera son être même tout comme celui qui insistera sur sa dimension mystique au point de tenir tout ce qui est visible, y compris le ministère, pour pure invention humaine. Les combats incessants à propos des structures concrètes de l'Église pourraient faire l'objet d'un autre article⁷.

5. Voir « Demokratisierung der Kirche? », in : du même Hans MAIER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg-Kevelaer, Lahn, 2000, 7-46.

6. Du même, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg, Herder, 2005, 60f.

7. Ce n'est pas le lieu ici de développer la question disputée des rapports entre le primat du pape et la collégialité épiscopale, entre Église universelle et Églises locales. La thèse de la prééminence à la fois ontologique et historique de l'Église universelle, qu'un document de la congrégation de la doctrine de la foi et divers textes de Josef Ratzinger ont développée, a donné lieu à une vive controverse, voir : Walter KASPER, « Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes », in : Werner SCHREER-Georg STEINS (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein* (FS für Bischof Josef Homeyer), München : Bernward bei Don Bosco 1999, 32-48 ; du même, « Das Verhältnis von und Universal – und Ortskirche.

2. La figure de Jésus dans le conflit des interprétations

On ne reçoit la figure de Jésus qu'avec « les yeux de la foi ». La prière, la lecture de l'Écriture, le co-accomplissement de la liturgie de l'Église peuvent aviver le regard. Ce serait s'installer dans l'illusion que de rechercher les traces du Jésus « originel » en cédant au pathos de la critique historique, en écartant ce qu'on tiendrait pour des retouches dogmatiques, en voulant restituer, derrière le Jésus des Synoptiques, sa véritable figure. Ce serait risquer de dessiner une image de Jésus qui serait d'autant plus fictive qu'elle serait censée être authentique. L'intérêt des historiens pour l'archéologique est dangereux pour Ratzinger, s'il fixe le Christ au passé et met la foi entre parenthèses. Il prend soigneusement connaissance des résultats obtenus par l'exégèse historico-critique, mais en les évaluant toujours selon ce critère de leur accord avec la mémoire vivante de l'Église à qui appartient l'Écriture. Dans les reconstructions supposées objectives du Jésus de l'histoire, sont entrées, comme chacun sait, bien des considérations subjectives propres aux chercheurs du moment. C'est ainsi que l'exégèse libérale a fait de Jésus un maître de morale, la marxiste un rebelle politique, la féministe un ami des femmes.

Ces présentations ne sont pas seulement fausses pour Ratzinger, elles doivent être corrigées car elles ne donnent lieu à aucune relation personnelle au Christ de la foi qui est le même « hier, aujourd'hui et dans l'éternité » (*Hébreux* 12, 6). Au lieu de projeter des souhaits et des rêves sur Jésus, comme c'est toujours le cas dans les

Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger », in : *Stimmen der Zeit* 125 (2000), 795-804 ; à ce propos : Medard KEHL, « Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen », in : Peter WALTER u.a. (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive* (Festschrift Kardinal Walter Kasper), Freiburg, Herder, 2003, 81-101 ; Gisbert GRESHAKE, « Weltkirche und Ortskirche. Bemerkungen zu einem problematischen Verhältnis », in : *Theologie und Glaube* 91 (2001), 528-542 ; Alexandra von TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München, Utz, 2002 ; Peter WALTER, « Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts – und Universalkirche », in : Günther WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg, Herder, 2004, 116-136.

SIGNETS ————— **Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück**

représentations populaires, il convient de percevoir, sans la dissimuler, la résistance des témoignages qui nous ont été transmis et d'en prendre la mesure. En outre, on ne vit ni ne meurt pour des hypothèses exégétiques qui changent tout le temps : « Une parole de Jésus dans la Bible ne tire pas sa force d'obligation pour la foi de ce qu'elle est reconnue comme telle par une majorité de commentateurs contemporains et ne la perd pas si c'est l'inverse. Elle est valable parce que l'Écriture sainte est valable et parce qu'elle nous la présente comme parole de Jésus. Autrement dit : la garantie de validité ne provient pas de constructions hasardeuses, si fondées soient-elles, mais de l'appartenance au canon de l'Écriture qui nous est garanti par la foi de l'Église dans la parole de Dieu comme le milieu sûr de notre existence⁸. » Par conséquent le sujet de l'interprétation n'est pas seulement le spécialiste isolé ou la République des savants, mais la communauté des croyants, le peuple de Dieu tout entier dans l'histoire et le présent, auquel appartiennent les fidèles, mais aussi les théologiens et le magistère. Les commentaires exégétiques des Pères et des théologiens médiévaux ont gardé leur valeur et ne sont pas à écarter de manière précipitée et irréfléchie comme des résidus de l'histoire de la théologie. Ratzinger n'a pas moins mis en garde contre la tentation fondamentaliste qui consiste à fuir la confusion de la recherche exégétique dans une immédiateté supposée de la compréhension et à établir le principe de la littéralité. On accédera de préférence à la figure de Jésus à la fois en ôtant « l'emballage idéologique contemporain » des diverses images de Jésus et en accordant crédit herméneutique à la « continuité interne de la mémoire de l'Église » : « La compatibilité avec la mémoire fondamentale de l'Église est la mesure de ce qui est à tenir pour historique et objectif, face à ce qui ne vient pas de la Bible mais de ce qu'on a pu en penser. Les deux mesures – celle négative de l'idéologie et celle positive de la mémoire fondamentale de l'Église – se complètent et peuvent nous aider à rester au plus près de la parole biblique, sans négliger ce qu'apportent à une véritable connaissance les enjeux du présent⁹. »

Selon le Nouveau Testament et la compréhension de l'Écriture par l'Église, la force salvatrice et réconciliatrice provient de la vie

8. Voir Joseph RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen*, 55.

9. *Idem*, 18. Voir aussi, du même (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 177), Freiburg, Herder, 1989.

L'inconvenante vérité de la foi

et de la mort du Christ. Jésus a accompli les promesses de la Tora, il a vécu en conformité avec la volonté du Père et accompli fidèlement sa mission, jusque dans la nuit de la Passion. C'est précisément sur la croix qu'il a ôté le péché des hommes et souffert jusqu'au bout l'éloignement de Dieu dans lequel jette la faute. Sans cesse, y compris dans des textes spirituels, Ratzinger est revenu sur la signification de cet événement qui n'a de sens que dans la foi chrétienne : Jésus Christ est celui qui, sans aucune réserve, a donné sur la croix sa vie pour tous les hommes, afin qu'ils accèdent, par son oblation, à une vie nouvelle qui ne soit plus brisée par la puissance de la mort. Tel est le fondement de la portée universelle de l'espérance chrétienne.

3. Le Dieu de Jésus-Christ

À la forme du Crucifié et à son engagement total, on reconnaît que Dieu s'est lui-même manifesté comme amour¹⁰. Il en résulte un trait essentiel de la foi, grâce auquel elle tranche sur le vague sémantique de la religiosité moderne, comme sur les représentations abstraites de Dieu élaborées par la philosophie. Le Dieu attesté par la Bible et dont nous devons témoigner, est celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, celui de Jésus Christ aussi et il se différencie de celui des philosophes. Il n'est pas seulement la pensée ultime d'un système philosophique qu'on ne pourrait donc ni prier ni vénérer. Loin d'être le « moteur immobile » d'Aristote, insensible à la destinée des hommes, le Dieu de la Bible est un Dieu qui fait l'histoire et qui établit une relation. « Un Dieu qui ne peut intervenir dans l'histoire ni s'y manifester, n'est pas le Dieu de la Bible¹¹. » Dans les versets de l'Ancien et du Nouveau Testament vient à notre rencontre un Dieu personne qui agit dans l'histoire, fait connaître son nom et qu'on peut appeler. Ce qui est au premier plan, ce n'est pas la fusion mise en œuvre par des techniques de méditation avec un Tout impersonnel, mais la rencontre avec le Tu divin.

10. Voir du même, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln : Johannes (1984), ²1990.

11. Du même, « Kirchliches Lehramt und Exegese », in : *Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO* 32 (2003), 522-529, ici 527. Voir aussi, plus récemment, *Skandalöser Realismus ? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz, Urfeld, 2005.

SIGNETS ————— **Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück**

Les témoignages de la révélation font apparaître que Dieu est entré en relations avec les hommes. Il ne l'a pas fait pour se tourner vers soi-même à travers le monde et son histoire. Dieu n'a pas besoin du monde. Il l'a créé de son propre chef et, dans sa souveraine liberté, a choisi d'établir une alliance avec l'humanité. Il le peut car il est en lui-même relation. «Dieu est amour» (1 Jean 4, 8-16). Ce verset johannique exige en définitive un commentaire théologique trinitaire. Parce que Dieu est en lui-même plénitude, parce que, dans l'éternité, il est communauté du Père, du Fils et de l'Esprit, il peut donc accorder de prendre part à sa vie à un autre, l'homme, sans rien perdre lui-même. «La raison de celui qui est Tout s'est manifestée comme amour – comme rationalité supérieure prenant sur elle et guérissant l'obscur et l'irrationnel¹².»

4. Le Christianisme comme synthèse de la foi et de la raison

Cette auto-définition de Dieu dans la chair d'un homme est aujourd'hui pour l'«irréligion religieuse» (selon la formule de Johann Baptist Metz) une provocation. Qui affirme dans la foi la vérité libératrice liée à l'auto-affirmation de Dieu comme amour, ne peut partager le haussement d'épaules indifférent propre au relativisme actuel face à la question de la vérité. Il doit prendre en compte que l'attachement à la prétention de la foi à la vérité passe pour choquant et est soupçonné d'intolérance. Cependant, Ratzinger a, à maintes reprises, répété que la lassitude à propos de cette question était en soi un symptôme de la crise sociale actuelle. Là où les grandes interrogations sont tenues pour des absurdités, la pensée est réduite à un simple instrument et fragmentée en fonction de considérations utilitaires. Eu égard aux diverses variétés du scepticisme rationaliste actuel, Ratzinger a demandé si «la raison était un sous-produit accidentel de l'irrationnel et demeurant finalement dépourvu de signification, dans l'océan de l'irrationnel, ou bien si reste vrai ce qui forme le fondement de la foi chrétienne et de sa philosophie: *In principio erat Verbum* – au commencement de toute chose se trouve la force créatrice de la raison»¹³. Avec cette option pour le primat de la raison, le christianisme renferme des Lumières poten-

12. Du même, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 126.

13. *Idem*, 146.

L'inconvenante vérité de la foi

tielles qui doivent aujourd'hui être tournées contre des formes fautive de science dans lesquelles s'étale une raison totalement séparée de la foi au point de devenir la mesure de toutes choses : « La science devient pathologique et dangereuse pour la vie, lorsqu'elle se sépare de l'ordre moral de l'humanité et devient autonome au point de ne reconnaître comme unique mesure que ses propres possibilités¹⁴. »

L'homme sans Dieu est en danger de perdre son humanité. Des signes concrets le montrent bien dans la discussion bio-politique. Lorsque l'intangibilité de la dignité humaine n'est plus qu'un thème rhétorique, en sous main le concept de personne est vidé de son contenu de manière à rendre possibles la recherche à coups d'embryons ou de nouvelles expériences de clonage. Ce sont là des évolutions alarmantes. La souveraineté sur la vie et sur la mort est une prérogative de Dieu – elle ne saurait être déléguée à des majorités variables ou des groupes d'experts, si difficile que ce soit à faire admettre dans une société sécularisée. En ayant en tête les idéologies du xx^e siècle, Ratzinger a considéré que le refus de la référence à Dieu dans le préambule de la Constitution européenne était un signe inquiétant. Une société, dont les représentants politiques se refusent à reconnaître une instance transcendante au-dessus d'eux-mêmes, menace d'oublier sa faillibilité et devient vulnérable à tous les succédanés idéologiques. Tardivement, après les attentats terroristes du 11 septembre 2001, on a pris fortement conscience qu'il y a aussi des pathologies de la religion. Avec le fondamentalisme qui fait fureur, des mondes religieux s'opposent violemment aux sociétés libérales de l'Occident et mettent en avant la foi contre la raison qu'ils réduisent à un fidéisme. Ratzinger a, au contraire, défini le christianisme comme une « synthèse de la foi et de la raison » et insisté sur les possibilités qui sont les siennes de répondre aux nouveaux fondamentalismes religieux.

5. Benoît XVI, avocat de la paix et de la réconciliation

Sans l'espace de vie que donne l'Église, pas d'accès véritable à Jésus Christ ; sans Jésus Christ, pas d'accès véritable à la vérité du Dieu vivant : tel est l'accord fondamental de la théologie du nouveau

14. *Idem*, 128.

SIGNETS ————— *Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück*

pape. Ne pas passer sous silence la vérité du Dieu vivant dans la rencontre d'autres religions et cultures, mais la mettre en avant de manière offensive, voilà qui devrait donner une impulsion déterminante pour la compréhension inter-religieuse au XXI^e siècle. Par conséquent, d'une autre manière que par les concepts de dialogue mettant entre parenthèses la question de la vérité pour des raisons stratégiques, afin de la remplacer par une interrogation sur la signification salvatrice et purificatrice de la religion, Ratzinger considère qu'un dialogue entre les religions ne peut être prometteur que s'il prend au sérieux l'idée qu'elles se font d'elles-mêmes en répondant aux exigences de la raison. De là vient que la vérité de la foi correspond en profondeur aux grandes interrogations des hommes. Là où celles-ci sont tenues pour négligeables ou bien dissimulées par un mode de vie uniquement orienté vers la consommation, la foi devient le défenseur des Lumières, justement parce qu'elle rappelle aux hommes les grandes questions et la capacité de la raison à atteindre la vérité. Comme la foi peut aider à guérir des formes malades de la raison, celle-ci, par sa fonction critique, peut et doit corriger des manifestations pathologiques de la religion – y compris dans le christianisme. Cet échange fructueux entre foi et raison serait à introduire par le christianisme dans le dialogue inter-religieux. Au lieu d'accorder les contenus religieux et de chercher une éthique mondiale qui puisse être commune à toutes les religions, Ratzinger a affirmé en guise de programme : Pas de paix universelle sans une véritable paix entre la raison et la foi.

C'est avec beaucoup d'à propos que le nouveau pape a choisi son nom en référence à Benoît XV (1914-1922) qui reste comme le « pape de la paix », celui qui chercha, par ses interventions, à éviter la première guerre mondiale et qui voulut instaurer le droit et la réconciliation entre les peuples. En outre, à l'intérieur de l'Église, en adoptant une attitude modérée lors de la crise moderniste, il fut conduit par la conviction que la vérité de la foi, si elle est annoncée, enseignée et vécue au mieux, permet une libre adhésion. Le nouveau pape a aussi choisi son nom en voulant se rattacher à Benoît de Nursie (vers 480-567), le père du monachisme occidental et un des patrons de l'Europe. Le monachisme n'a pas été seulement un vecteur essentiel de continuité culturelle dans les ébranlements de l'histoire, il l'a été aussi pour les valeurs morales et religieuses fondamentales qui valent la peine d'être rappelées aujourd'hui. Il serait de nouveau utile de rapprocher l'Évangile d'une Europe qui, justement, s'écarte de ses racines chrétiennes. Dans sa prédication d'ouverture du

L'inconvenante vérité de la foi

conclave, celui qui n'était alors que le doyen du Sacré Collège a parlé d'une sainte inquiétude poussant à apporter le don de la foi à tous. Comme pape sous le nom de Benoît XVI, Joseph Ratzinger va avoir l'occasion de mettre en œuvre cette sainte inquiétude d'une manière féconde, pastorale et prudente, pas uniquement en Europe.

Traduit de l'allemand par Olivier Chaline.
Titre original : *Die anstößige Wahrheit des Glaubens
zum theologischen Profil Joseph Ratzingers*

Publications **Présentation thématique**

L'Église

- *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Sankt Ottilien, Eos, 1992 (réimpression à l'identique de l'édition de 1954, avec une nouvelle préface).
- En collaboration avec Karl Rahner : *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg : Herder (1961), 21963.
- *Das neue Volk Gottes : Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf : Patmos (1969), 21970. *Le nouveau Peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971.
- « Kirche als Heilssakrament », in : Johann Reikerstorfer (Hg.), *Zeit des Geistes. Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche*, Wien, Wiener Dom-Verlag, 1977, 59-70.
- En collaboration avec Karl Lehmann : *Mit der Kirche leben*, Freiburg, Herder, 1977.
- , *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln : Johannes 1987. *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987.
- *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg : Herder (1991). Réédition actualisée 2005. *Appelés à la communion. Comprendre l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993 et 2005.
- « Communio – ein Programm », in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 21 (1992), 454-463.
- En collaboration avec Hans Maier : *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg-Lahn, 2000.

SIGNETS ————— *Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück*

- *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, hg. vom Schülerkreis, Augsburg: Sankt Ulrich, 2002. *Faire route avec Dieu. L'Église comme communion*, Éditions Parole et Silence, 2003 et 2005.

Vatican II

- , *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln, Bachem, 1963.
- *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die Zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln, Bachem, 1964.
- *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln, Bachem, 1965.
- *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln, Bachem, 1966.
- «Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*», in: *Lexikon für Theologie und Kirche: Ergänzungsband II* (1986-1968), 498-528; 571-581.
- «Zur Theologie des Konzils», in: *Das neue Volk Gottes* (21970), 147-170.
- «Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils», in: *Das neue Volk Gott* (21970), 282-301.
- «Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «*Gaudium et spes*» im letzten Jahrzehnt», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 4 (1975), 439-454.
- «Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen», in: *Theologische Prinzipienlehre* (1982), 383-394.
- «Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils», in: *Theologische Prinzipienlehre* (1982), 395-411.
- «Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanum in den Konzilsreden von Kardinal Josef Frings», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 16 (1987), 251-265.
- «Die Ekklesiologie der Konstitution «*Lumen Gentium*»», in: *Weggemeinschaft des Glaubens* (2002), 107-131.

Œcuménisme

- Art. «Protestantismus III. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus», in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. V (1961), 663-666.

L'inconvenante vérité de la foi

- «Die Formalprinzipien des Christentums in ökumenischer Sicht», in: *Theologische Prinzipienlehre* (1982), 201-327.
- «Konsens über die Rechtfertigungslehre?», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 29 (2000), 424-437. »Jusqu'où porte le consensus sur la doctrine de la justification?», *Revue catholique internationale Communio*, XXVI, 2001, 5, 41-57.
- «Ein Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Kardinal Ratzinger», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 30 (2001), 282-296.
- «Zur Lage der Ökumene», in: *Weggemeinschaft des Glaubens* (2002), 220-234.
- «Primat Petri und Einheit der Kirche», in: *Zur Gemeinschaft gerufen* (2005), 43-71.

Christologie

- *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Mit einem neuen einleitenden Essay, München: Kösel (¹1968) nouvelle édition 2000, 181-310. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Éd. du Cerf-Mame, 1985 et 2005.
- *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln: Johannes (1984), ²1990.
- *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*, Freiburg: Herder (¹1989), ²1990. *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour*, Paris, Fayard, 1992 et 2005.
- «Jesus Christus heute», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 19 (1990), 56-70.
- *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1995. *Un chant nouveau pour le Seigneur*, Desclée-Mame, 1995 et 2005.
- *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg: Sankt Ulrich (¹2003), ³2005. *Chemins vers Jésus*, Éditions Parole et Silence, 2004.

Dieu à l'œuvre dans l'histoire

- *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Sankt Ottilien, Eos (¹1959), 1992. *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.
- «Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen» (1959), in: *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 40-59.

SIGNETS ————— **Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück**

- *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Mit einem neuen einleitenden Essay, München : Kösel (¹1968, nouvelle édition 2000, 95-177). *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Éd. du Cerf-Mame, 1985 et 2005.
- *Glaube und Zukunft*, München : Kösel 1970, 13-91. *Foi et avenir*, Paris, 1971.
- *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München : Kösel (¹1976), ²1977. *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur le Dieu-Trinité*, Paris, Fayard-Communio, 1977, Fayard, 1998.
- « Heil und Geschichte », in : *Theologische Prinzipienlehre* (1982), 159-179.
- « Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie », in : *Theologische Prinzipienlehre* (1982), 180-199.
- *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Bad Tölz, Urfeld, ¹⁻³2005.

Enseigner les principes de la théologie

- En collaboration avec Karl Rahner: *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg, Herder, 1965.
- *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Wewel, 1982. *Les principes de la théologie catholique : esquisse et matériaux*, Paris, 1985.
- « Glaube, Philosophie und Theologie », in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 14 (1985), 56-66.
- (Hg.) *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 177), Freiburg, Herder, 1989.
- *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Freiburg, Einsiedeln, Johannes, 1993.
- « Zur Lage von Glaube und Theologie heute », in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 25 (1996), 359-372 (auch in : *Glaube – Wahrheit – Toleranz* [2003], 93-111).
- « Glauben im Kontext heutiger Philosophie », in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 31 (2002), 266-273.

Theologie de la Liturgie

- « Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier », in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 6 (1977), 385-396.

L'inconvenante vérité de la foi

- «Liturgie – wandelbar oder unwandelbar? Fragen an J. Ratzinger», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 6 (1977), 417-427. «Peut-on modifier la liturgie?», *Revue catholique internationale Communio* 2 (1977), 6, 39-49.
- *Das Fest des Glaubens. Versuch zur Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln: Johannes (¹1981), ³1993. *La célébration de la foi: essai sur la théologie du culte divin*, Paris, 1985.
- *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1995. *Un chant nouveau pour le Seigneur*, Paris, Desclée-Mame, 1995 et 2005.
- *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg: Herder (¹2000) ⁶2002. *L'esprit de la liturgie*, Genève, Ad Solem, 2001.

Baptême, eucharistie et sacerdoce

- «Ist die Eucharistie ein Opfer?», in: *Concilium* 3 (1967), 299-304.
- «Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», in: *Theologische Quartalschrift* 147 (1967), 129-158.
- «Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 5 (1976), 218-234 (auch in: *Theologische Prinzipienlehre* [1982], 28-45). «Baptisés dans la foi de l'Église», *Revue catholique internationale Communio*, I, 1976, 5, 9-21.
- *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, hrsg. von Stephan Horn und Vinzenz Pfnür, Augsburg: Sankt Ulrich (¹2001) 2005. *Dieu nous est proche*, Éditions Parole et Silence, 2005.
- *Dienst und Leben der Priester*, in: *Weggemeinschaft des Glaubens* (2002), 132-150.
- *Vom Wesen des Priesteramtes*, in: *Zur Gemeinschaft gerufen* (2005), 100-128.

Mariologie

- *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln: Johannes (¹1977), ⁴1990. *La Fille de Sion. Considérations sur la foi mariale de l'Église*, Éditions Parole et Silence, 2002 et 2005.
- Zusammen mit Hans Urs von Balthasar, *Maria. Kirche im Ursprung*, Freiburg: Herder (¹1980); Freiburg, Einsiedeln, Johannes, ⁴1997.

SIGNETS ————— *Helmut Hoping, Jan-Heiner Tück*

- «“Du bist voll der Gnade.” Elemente biblischer Marienfrömmigkeit», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 17 (1988), 540-550. «Tu es pleine de grâce. Éléments scripturaires de la dévotion à Marie», *Revue catholique internationale Communio*, XIII, 1988, 5, 114-128.

Eschatologie

- *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine katholische Dogmatik, Bd. 9), Regensburg, Pustet, 6, erweiterte Auflage, 1990. *La Mort et l’au-delà*, Paris, Fayard, 2005.
- «Eschatologie und Utopie», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 6 (1977), 97-110 (auch in: *Kirche, Ökumene, Politik* [1987]). «*Eschatologie et utopie*», *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987, 311-334.
- «Zwischen Tod und Auferstehung», in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 9 (1980), 209-223. «Entre la mort et la résurrection», *Revue catholique internationale Communio*, V, 1980, 3, 4-19.
- «Das Ende der Zeit», in: Tiemo R. Peters-Claus Urban (Hg.), *Das Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz: Grünewald 1999, 13-31.

Christianisme, société pluraliste, dialogue des cultures et des religions

- *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln: Johannes (¹1991), ²1992. *Un tournant pour l’Europe?*, Paris, Flammarion-Saint Augustin, 1996.
- *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg: Herder 1993. Neuausgabe, Frankfurt, Knecht, 1999.
- *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg, Herder, 2003.
- *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg, Herder, 2005.

Interviews et textes autobiographiques

- *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München-Zürich-Wien, Neue Stadt (1985), ²1986. *Entretien sur la foi*, avec Vittorio Messori, Paris, Fayard, 1985.

L'inconvenante vérité de la foi

- *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende.* Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt (1996), ¹⁰1998. *Le sel de la terre.* Entretiens avec Peter Seewald, Paris, Éd. du Cerf-Flammarion, 1997 et 2005.
- *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977),* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1998. *Ma vie. Souvenirs 1927-1977,* Paris, Fayard, 1998.
- *Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens.* Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt (12000), ³2001. *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui.* Conversations avec Peter Seewald, Paris, Plon-Mame, 2001.

Méditations et sermons

- *Vom Sinn des Christseins. Drei Adventspredigten,* München: Kösel (1965), ³1971.
- *Meditationen zur Karwoche,* Meitingen-Freising: Kyrios (1969), ⁷1980.
- *Im Anfang schuf Gott. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens. Vier Predigten über Schöpfung und Fall,* Einsiedeln: Johannes (1985), Neuauflage, 1996. *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre,* Paris, Fayard, 1986.
- *Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität,* Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1988. *Serviteurs de votre joie. Méditations sur la spiritualité sacerdotale,* Paris, Fayard, 1990.
- *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr,* Freiburg, Herder, ¹⁻³1997.
- *Heiligenpredigten,* hrsg. von Stephan Otto Horn, München,ewel, 1997.
- *Weihnachtspredigten,* München,ewel, 1998.
- *Komm, Heiliger Geist. Pfingstpredigten,* München,ewel, 2004.

Tables du tome XXX (2005)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; B : Belgique ; CAM / Cameroun, CAN : Canada ; CH : Suisse ; CZ : Tchécoslovaquie ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G-B : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : Etats-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et Index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ANDIA de	Ysabel	<i>Ecclesia in Europa</i>	T	3	27-40
ARMOGATHE	Jean-Robert	L'ouverture des archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi : Montaigne, Descartes	S	1	99-116
ARMOGATHE	Jean-Robert	La <i>Méditation sur l'Église</i> de Benoît XVI	D	3	83-90
ARMOGATHE	Jean-Robert	Le pape de la divine miséricorde	T	5-6	115-120
AUMONIER	Nicolas	Suivre le Christ plutôt que l'opinion	E	4	9-12
AUMONIER	Nicolas	« Dans le monde » sans être « du monde » : quelques réflexions théologiques...	T	4	13-26
BALTHASAR	Hans Urs von	Prière pour <i>Communio</i>	S	2	121-121
BATUT	Jean-Pierre	Pour une lecture théologique du baptême de Jésus	E	1	7-20
BIGI	Riccardo	* Amour, Florence et La Pira	T	5-6	133-144
BOULNOIS	Olivier	Balthasar : un hommage créatif	T	2	9-12
BOULNOIS	Olivier	Le nom et l'image de Dieu	T	2	35-50
BOULNOIS	Olivier	Itinéraire de la charité vers Dieu	T	5-6	59-74
BOUYER	Louis	Bibliographie	D	1	85-88
BRAGUE	Rémi	Le christianisme comme forme de la culture européenne	T	3	41-48
BURNET	Régis	Frère Roger	T	5-6	121-124
CARRAUD	Vincent	L'ouverture des archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi : Montaigne, Descartes	S	1	99-116
CARRAUD	Vincent	<i>La Gloire et la Croix</i> et l'histoire de la métaphysique	T	2	51-64
CAZZAGO	Aldino	* Jean-Paul II : l'Europe dont je rêve	T	3	15-26
CHALINE	Olivier	L'Église et l'Europe en voie d'union : quelles présences de l'une à l'autre ?	E	3	9-14
CHALINE	Olivier	Ni maîtresse ni servante : Église et l'Europe en voie d'union	T	3	49-56
CHANTRAINE	Georges	Le sumatruel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar	T	2	106-120
CHRÉTIEN	Jean-Louis	La beauté comme inchoation de la gloire	T	2	65-76
CLAPIER	Jean	Thérèse de Lisieux et la souffrance humaine	S	3	111-123
CONGOURDEAU	Marie-Hélène	L'icône du baptême du Seigneur	T	1	51-60
CORBIN	Michel	De la prière comme lieu de la théologie	T	2	91-105

CYWINSKI	Piotr M.A.	P	*Sl'Église en Pologne après 1989 face aux nouveaux défis de la démocratisation	T	3	57-76
DUCHESNE	Jean	F	Qui a encore peur de Louis Bouyer ?	D	1	73-84
DUCHESNE	Jean	F	Tsunami : le Diable probablement	S	1	117-120
DUFOUR	Mgr Christophe	F	La religion populaire : Pastorale diocésaine et « Ostensions » dans le Limousin	S	3	95-106
ERDÓ	Peter	H	L'Europe unie : un point de vue hongrois	S	5-6	181-192
ESPEZEL	Alberto	Arg	*L'identité narrative de Jésus	S	1	89-98
FALQUE	Emmanuel	F	Dieu Charité	T	5-6	75-88
FIGURA	Michaël	D	*Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire	T	1	35-50
GAUCHER	Mgr Guy	F	Thérèse : « Je serai l'amour »	T	1	125-131
HENRICI	Mgr Peter	CH	*La « Trilogie » de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne	T	5-6	
HOPING	Helmuth	D	*L'inconvenante vérité de la foi : Joseph Ratzinger : un profil théologique	T	2	22-34
HUMBRECHT	Thierry Dominique	F	La sécularisation est-elle finie ?	S	5-6	193-209
JUNG	Franz	F	* <i>Le Cantique des cantiques</i> et sa signification	S	5-6	171-180
LANDES	Serge	D	Action de grâces	T	5-6	47-58
LAROCHE	Didier	F	<i>My Architect. A son's Journey</i>	D	3	77-82
LAVAUD	Laurent	F	La connaissance de l'amour	S	3	107-110
LUSTIGER	Cardinal Jean-Marie	F	Homélie à l'occasion des funérailles du Père Louis Bouyer	T	5-6	19-33
LUSTIGER	Cardinal Jean-Marie	F	L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Eglise contemporaine	D	1	69-72
MACHAN	Richard	F	*L'accomplissement du baptême de Jésus-Christ	T	2	13-21
MARION	Jean-Luc	Cs	Le « phénomène du Christ » selon Hans Urs von Balthasar	T	1	61-68
MARION	Jean-Luc	F	La transcendance par excellence	T	2	77-82
MICHELIN	Étienne	F	Le « monde » au second Concile du Vatican	E	5-6	11-18
MICKIEWICZ	Franciszek	F	*Mystère de la vie publique de Jésus. Mystère de la lumière de Dieu	T	4	27-42
MORALES	Xavier	P	Quitter le monde	T	1	21-34
OSTER	Stefan	F	*L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme	T	4	43-54
PELLETIER	Ann-Marie	D	La révélation du risque d'eros	T	5-6	89-100
PERREAU-SAUSSINE	Émile	F	Les flottements politiques du catholicisme moderne	T	5-6	35-46
PICAVET	Emmanuel	F	Reut-on confier à l'utilitarisme les problèmes de ce monde ?	S	4	101-128
PONNAU	Dominique	F	Aux sources de l'Europe	T	4	55-68
PRZECISZEWSKI	Marcin	F	*L'Église en Pologne après 1989 face aux nouveaux défis de la démocratisation	S	5-6	145-159
SCHLINDER	David L.	P	*L'Eucharistie, la restauration de la Création et la mission des laïcs dans le monde	T	3	57-76
SERVAIS	Jacques	US	S'engager dans le monde ou se rendre indifférent à toutes les choses ?	T	4	69-80
TILLIETTE	Xavier	F	Le samedi-saint spéculatif et la descente aux enfers	T	2	83-90
TILLIETTE	Xavier	F	Claudel bibliste	T	3	91-94
TOUSSAINT	Robert	F	Frère Roger	T	5-6	121-124
TÜCK	Jan-Heiner	D	*Pardonnez l'impardonnable	T	5-6	101-113
TÜCK	Jan-Heiner	D	*L'inconvenante vérité de la foi : Joseph Ratzinger : un profil théologique	S	5-6	193-209
VILLEFRANCHE	Henry de	F	Histoire et Vérité	S	5-6	161-170

Prochain numéro : janvier-février 2006

Les noces de Cana

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « 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 (1992/2-3)
 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 SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 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)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 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)

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 (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 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)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire 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 (1994/5)
 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)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 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)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 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)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'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)
 Habiter (2004/3)

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)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Prochain numéro
janvier-février 2006

Les noces de Cana

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **vingt siècles. et après ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**
22. Hans Urs von BALTHASAR : **JE CROIS EN UN SEUL DIEU**
et COMMUNIO

Chez votre libraire

Je crois en un seul Dieu

Hans Urs von Balthasar et *Communio* commentent le Credo

Textes réunis et présentés par Olivier Boulnois
Préface de Mgr Jean-Marie Lustiger

Collection Communio, PUF

394 page, 21 €

Parution le 17 octobre 2005

Qu'est-ce que la foi chrétienne ? Que signifie ce qu'elle propose ? Pour quelles raisons y croire ? Telles sont les questions que nombre de nos contemporains se posent. Pour que les uns. explorent leurs raisons de croire, et les autres leurs raisons de ne pas croire, ce volume réunit un commentaire approfondi de la foi catholique, article par article. Pour chacun d'eux, sont reprises d'abord les analyses vertigineuses du **cardinal von Balthasar (1905-1988), immense théologien dont nous célébrons le centenaire de la naissance**, puis les réflexions fondamentales des plus grands philosophes et théologiens, publiés dans la revue *Communio*, qu'il fonda. Le plus illustre d'entre eux, Benoît XVI, signait alors Joseph Ratzinger.

L'ouvrage va au cœur des débats contemporains, affronte sans concession les principales difficultés de la foi catholique, et montre sa pertinence actuelle, notamment philosophique. Ce livre propose donc de renouveler la tradition de l'« intelligence de la foi » catholique : il offre une interprétation argumentée de ces articles de foi, aussi simples à énoncer que difficiles à comprendre. Moins dispersé et plus approfondi qu'un catéchisme, l'ensemble constitue un livre de référence, éventuellement à méditer et travailler. Il répond aux besoins d'un triple public : l'honnête homme, croyant ou incroyant, qui cherche à approfondir la signification de la foi chrétienne ; les chrétiens qui souhaitent approfondir leur foi, guidés par la profondeur inclassable de Balthasar ; les chercheurs, philosophes ou autres, qui s'intéressent sur l'apport du christianisme à la raison contemporaine.

Avec des contributions de Hans Urs VON BALTHASAR,
Ricardo BLASQUEZ, Rémi BRAGUE, Vincent CARRAUD,
Georges COTTIER, Claude DAGENS, Jean DUCHESNE,
Walter KASPER, Jean-Yves LACOSTE, André LEONARD,
Henri DE LUBAC, Jean-Luc MARION, Wilhelm MAAS,
Joseph RATZINGER, Léo SCHEFFCZYK, Antonio SICARI.

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. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN: Communio International Catholic Review

Responsable: David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN: Revista Internacional Católica Communio

Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE: Svesci Communio

Responsable: Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: Communio Revista Católica Internacional

Responsable: Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS: Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable: Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN: Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable: Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS: Communio Revista Internacional Católica

Responsable: Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE: Mednarodna Katoliška Revija Communio

Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE: Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN: Ukraine Communio

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-
- Montant du règlement à joindre* par chèque
 bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **12 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56 €	100 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68 €	127 €	
Belgique	Normal	56 €	100 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68 €	127 €	
Suisse	Normal	92 FS	170 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	230 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	61 €	114 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70 €	127 €	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.

À nos lecteurs

Il y a plus d'un an vous avez abonné de nombreux lecteurs francophones qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le réaliser.

Votre mobilisation a porté ses fruits : ne la relâchez pas.

Dans un monde toujours plus chaotique, les chrétiens ont le droit de confesser leur foi. Ils ont aussi le devoir de la soutenir par une argumentation.

Communio s'efforce de les y aider. Sans renier les exigences de rigueur qui sont les nôtres, nous essayons de présenter des analyses plus claires sur le thème principal, et de renforcer la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques ou d'actualité.

De nombreux chrétiens, étudiants ou personnes âgées, séminaristes ou prêtres, souhaitent se former avec *Communio*, mais n'ont pas les moyens de s'y abonner. C'est pourquoi nous avons prévu un abonnement de parrainage. En versant 61 €, vous permettrez à un étudiant étranger de recevoir la revue pendant 1 an. 56 € correspondent à un parrainage en France. Vous connaîtrez le nom et l'adresse des bénéficiaires.

N'hésitez pas, également, à faire connaître la revue à des amis, des collègues, des membres de votre paroisse : 60 % de nos lecteurs nous ont connu par le bouche à oreille.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,
je vous remercie de faire vivre la revue.

Isabelle Ledoux-Rak, présidente de l'association *Communio*.

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur

Ci-joint un chèque de : 61 € pour l'étranger
 56 € pour la France et la Belgique

Nom :

Adresse :

.....

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :

La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lérina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Paterne
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :

– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Frouf

REIMS : LARGERON

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thérhieu

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

Dépôt légal : novembre 2005 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-915-111-09-X – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à Chartres
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 88008

