

LUMIERE ET VIE

La mort

R. MARTIN-ACHARD

Ancien Testament : notre ennemi, la mort

C. BOURGIN

La mort, le Christ et le chrétien

C. DUQUOC

De la rupture à la communion

J. SARANO

Trois regards du médecin

Y.-B. TRÉMEL

L'agonie du Christ



LUMIERE ET VIE

Tome XIII

Mai-Juin 1964

N° 68

Et à l'heure de notre mort...

Au seuil des vacances d'été, voici, pensera-t-on peut-être, un sujet bien austère : la mort. Mais n'est-il pas toujours actuel ? Sans songer spécialement aux trop nombreux accidents de la route, de la montagne ou de la mer, sans tomber non plus dans la caricature, je veux dire dans l'idée macabre que beaucoup se font, de l'extérieur, du « frère, il faut mourir », monastique, est-il mauvais d'évoquer, en redisant la plus connue de nos prières mariales, « l'heure de notre mort » ?

L'expérience — que beaucoup d'entre nous feront cet été — du loisir, de la cessation d'activité, de la rupture avec un dynamisme quotidien, peut être déjà, d'une certaine façon, sinon l'expérience de la mort, du moins l'occasion de réfléchir à ce destin commun qui ne peut nous laisser indifférents.

N'est-elle pas d'ailleurs continuellement présente en nos vies ? Si ce n'est pas la nôtre propre qui menace, c'est celle de l'être aimé qui nous atteint au cœur et nous laisse désespérés et sanglotants.

Parfois on parvient à désirer, à souhaiter cette « sœur de charité » : « O mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre ! ». Mais c'est le plus souvent parce que,

d'abord, elle nous a vaincus, qu'elle a brisé notre cœur et l'élan de notre vie en nous arrachant brutalement cet homme, cette femme, cet enfant, cet ami, ce frère, qui était la lumière et la chaleur de nos journées.

Media vita in morte sumus : en pleine vie nous sommes dans la mort... Le vieux répons grégorien du temps de Carême n'a rien perdu de sa sombre vérité. La mort est là. Elle s'est approchée à pas feutrés. Elle a versé son poison dans notre cœur tout chaud. Encore vivants nous nous apercevons que notre existence a perdu sa saveur : *taedium vitae*, le dégoût de la vie. Encore vivants nous découvrons que nos activités et notre labeur n'ont plus de signification. Encore vivants nous constatons que ce qui faisait naguère notre joie, ce qui suscitait notre enthousiasme, s'est flétri et s'est fané, et que nous sommes, à la lettre, des morts vivants. Pas seulement des morts en sursis. De vrais morts, malgré les apparences trompeuses, comme ces vieux châteaux-forts qui se dressent altiers au sommet des collines, mais dont les quatre murs ne renferment plus que des tas de pierres cernés d'orties et de chardons.

Dieu se tait, affirmions-nous dans un précédent cahier. Il semble laisser l'homme et le monde suivre leur propre route sans interférence avec sa volonté de créateur. Mais ne reste-t-il pas une faille dans laquelle se profile l'ombre du Souverain maître : la mort ? Et que peut l'homme en face de cette inéluctable réalité ? Depuis toujours il s'interroge.

Dans ce cahier nous avons donné tout d'abord la parole à un médecin : n'est-ce pas lui qui approche le plus souvent les mourants et fréquente la mort ? Cette habitude aiguise-t-elle ou émousse-t-elle son regard ? Le Docteur Sarano répond.

C'est ensuite le spectateur de cinéma qui est invité à exprimer son sentiment. M. Christian Zimmer prend son point de départ dans deux œuvres récentes sur lesquelles

pèse la mort : la menace du cancer dans Cléo de cinq à sept, le vertige du suicide dans Le feu follet. Mais, à côté d'Agnès Varda et de Louis Malle, beaucoup d'autres cinéastes se sont interrogés et nous ont interrogés sur la mort. Notre collaborateur nous introduit dans les univers très divers de Rossellini, de Bunuel, d'Hitchcock, etc.

« J'ai beau me dire que rien n'est éternel,
Je n'peux pas trouver ça tout naturel,
Et jamais je ne parviens
A prendre la mort comme elle vient ».

C'est Le fossoyeur de Georges Brassens qui exprime par ces quatre vers son inquiétude. Plusieurs compositeurs modernes de chansons sont des témoins de cette sourde interrogation et nous aurions pu glaner chez eux une ample moisson. Mais il fallait choisir et nous avons préféré en venir directement à l'Ancien Testament et au témoignage bouleversant qu'il donne sur « notre ennemi, la mort ». Le pasteur Robert Martin-Achard, professeur aux Universités de Genève et Neuchâtel, a bien voulu dresser pour nous ce bilan qui serait désespérément sombre s'il ne débouchait sur la croix rédemptrice de notre Christ.

Le P. Bourgin, membre du couvent dominicain de L'Arbresle, dans une ample méditation sur « la mort, le Christ et le chrétien », développe les thèmes du passage de ce monde au Père, de la remise entre les mains du Père, du don de la vie pour ceux qu'on aime. Il nous rappelle que nous sommes d'ores et déjà libérés de la mort par le Seigneur. Après comme avant la croix, certes, l'obligation de mourir demeure. Mais l'art de mourir est changé ; et l'art de vivre aussi.

C'est une autre piste que suit le P. Duquoc, professeur aux Facultés catholiques de Lyon. Il part de la réflexion

des penseurs modernes¹. La mort leur apparaît essentiellement comme l'inachèvement de l'être humain et comme son absence au monde et à autrui : c'est à partir de cette expérience fondamentale que le théologien, après avoir reconnu la légitimité d'une pensée profane, tente de mettre en lumière la double affirmation de la Révélation que la mort est le salaire du péché et qu'elle est vaincue dans la Résurrection du Christ.

Le matin de Pâques fut précédé de l'agonie de Gethsémani. C'est précisément cette dernière que, *Evangelies en main*, fait revivre le P. Trémel, professeur au Studium dominicain de L'Arbresle. L'agonie du Christ, modèle de la nôtre par son abandon à l'amour, nous enseigne, non à attendre passivement la mort, mais à courir vers le but, assurés que nous sommes que, par la communion aux souffrances et à la mort de Jésus, l'Esprit Saint est déjà à l'œuvre pour transformer de l'intérieur notre corps de misère.

Après ces articles, notre chronique de disques est spécialement abondante ; elle regroupe les principaux Requiem qui figurent actuellement au catalogue des disques.

Comme de coutume, notre livraison se termine par la recension d'ouvrages récemment parus. A des titres différents, deux d'entre eux nous ont paru suffisamment significatifs pour prendre place dans une Chronique où il est possible de les présenter de manière plus ample.

1. Nous avons souhaité présenter à nos lecteurs des réflexions d'ordre philosophique sur la mort. Le manuscrit du P. Jolif, « Tous les hommes sont mortels », nous est malheureusement parvenu trop tard pour être inséré dans ce cahier. Nous espérons être en mesure de le publier dans le prochain numéro.

TROIS REGARDS DU MÉDECIN SUR LA MORT

Le médecin approche des mourants et des morts, et ceux qui souffrent autour d'eux : on imagine qu'il a qualité pour en parler d'expérience. Mais le nombre ne fait rien à l'affaire. Une seule mort m'a fait toucher la mort ; tant d'autres sont restées extérieures à moi-même. Passer « à côté de l'événement », on sait ce que cela veut dire ! Je voudrais réfléchir aux regards du médecin¹ sur la mort : qui sont les mêmes que les regards du médecin sur les malades, les mêmes que les regards de l'homme sur la vie : premièrement, regard inauthentique, narcissique ou paternaliste (volontiers ému, optimiste ou pleurnichard) ; deuxièmement, regard objectif, technique, critique, démystificateur, efficace ; troisièmement, regard de reprise — au-delà de cette distance objective introduite par le moment critique — regard « post-critique » si l'on veut, qui consacre une volonté de communication, de communion avec l'autre.

I

D'urgence, au chevet de Madame Kup., mourante. La famille, attroupement silencieux, qu'il faut écarter. Morte déjà, son cœur ne bat plus. Mais sait-on jamais ? La famille supporterait-elle, d'ailleurs, qu'on ne fasse rien ?

1. Souvent plus blasé, plus cuirassé que d'autres ; paré par l'habitude calleuse ; sur la défensive, qui n'a d'un antidote que l'apparence.

Je m'affaire, pratique même une piqûre intra-cardiaque. Danse pathétique, rituelle, autour de la mort. Quelle que soit mon émotion, « je n'y crois pas »². Ayant accompli les gestes nécessaires, je vais à d'autres patients. Étrange absence de communication ; absence du mort à moi, absence de moi au mort : carence d'authenticité, c'est cela, *carence de présence*. M. Des. meurt ce matin d'un cancer de l'œsophage ; je le connais depuis longtemps ; larmes aux yeux, je murmure à sa femme : « Il valait mieux en finir, pour lui »...

Analysons, au ras du réel, cette insignifiance masquée. Comment ! cet événement formidable devient, comme on a dit, « un sujet bien rebattu », non seulement quand on en parle, mais face à face, en l'autre, même proche ! Il y a une anesthésie par l'improbable, comparable à celle d'un traumatisme violent. Le courant est coupé, je ne me sens pas concerné, l'événement tourne à vide, comme étranger : un *fait*.

La dégradation de la mort en un fait objectif, — cette insignifiance dans la fatalité —, ne fait que traduire mon inauthenticité à son égard, ma fuite, ma « mauvaise foi ». Nous nous dérobons à la mort tous les jours.

Notre fuite n'exclut nullement, bien au contraire, l'*émoi* le plus débordant. La mort de Kennedy : très émouvant, à condition que le spectacle « sache y faire ». Comme au théâtre. On pleure, on « partage » une douleur, une mort. Cela se passe en moi, mais ce n'est pas *moi*. Une piqûre, un verre d'alcool suffiraient pour *produire* cette pseudo-participation à la mort, comme à la vie. Gênant, ou de bon aloi : émoi *induit*. Pareil au retour de flamme ou de fumet, il nous reflue au visage à donner mal au cœur. La mort d'un être cher remue en moi des vagues viscérales contemporaines de mon anesthésie même :

2. Je me suis, moi médecin, résigné à « la fragilité de la condition humaine » : « Ne faut-il pas mourir un jour ? »...

émotion ou (et) absence, cela se passe au même niveau. La mort ne mord pas : elle trouble. Moment impur de l'affectivité, ou de ce qu'on peut appeler notre subjectivité pré-critique, à l'opposé d'une communion spirituelle.

II

Emotive ou (et) indifférente, la vague psychologique ne m'engage pas, ne m'embraye pas sur le réel. Prenons-en acte avec lucidité, mettons-nous délibérément en face de la *mort-objet*. C'est le moment critique ou technique de l'objectivité, consécration officielle en somme du moment précédent, mais gagnant sur le plan de l'efficacité matérielle un émoi dompté³.

Vous attendez peut-être du médecin une formulation de ce face-à-face technique, véritable écran entre la mort et nous-vivants. Dans la mesure où j'opère, j'échappe à l'affrontement. Mort « apparente » et mort « réelle » ; critères scientifiques, voilà du solide : souffle, battements cardiaques, circulation cérébrale ; la réanimation, ses conditions et ses délais, toujours reculés par une conquête incessante (un médecin russe, disent les journaux, vient de « ressusciter » un mort depuis quarante minutes !...). C'est une adversaire. En face, mais d'un regard fuyant ; je fuis son regard, j'agis sur elle avec exactitude, mettant entre parenthèses les personnes, c'est-à-dire tout ce qui m'impliquerait dans une telle relation, me mettrait en question, entreprendrait sur moi. Je discute objectivement des droits et devoirs de la survie artificielle des mourants,

3. Je pourrais mettre en exergue de ces notes, car elle illustre parfaitement l'inauthenticité des stades I et II, cette citation (*Médecine praticienne*, n° 238, oct. 1963) : « Le *Journal Officiel* publie la déclaration à la Préfecture de Police de l'Institut de Thanatopraxie. Son but : diffusion, développement et enseignement de la *thanatopraxie*, c'est-à-dire de tous les soins qui peuvent être donnés aux défunts dans un but d'hygiène et de conservation, notamment par la pratique de l'embaumement ».

et de ses aberrations : technicien, mon devoir est d'aller toujours de l'avant, de plus en plus fort ; de reculer les frontières de la mort. Est-ce de la mort, *notre* condition, inscrite en notre chair, en notre présent, qu'il s'agit encore ? La mort, considérée comme un devenir biologique objectif, est-ce encore notre mort ?⁴.

Un autre exemple : le meurtre médical du bébé de la Talitomide. Dans la phase I de pseudo-participation : publicité, débats passionnels, tels qu'il se sont effectivement passés à Liège. Au stade II, je me ressaisis, réussis à mettre en suspens cette affectivité primaire et narcissique, à élucider (par une espèce de psychanalyse profane) les motivations impures. Ayant ainsi conquis une objectivité, un « esprit critique », je suis en mesure de débattre des facteurs étiologiques de la catastrophe, chimiques, expérimentaux, commerciaux ; des éléments (pour ou contre l'Eglise, par exemple) qui ont joué dans le jugement ; des parades efficaces à mettre en pratique.

Nous avons conquis au sein du drame, de la mort, une attitude qu'on peut appeler aseptique, une espèce d'asepsie psychanalytique. Ainsi disséquons-nous, en blouse et gants stériles, *cela* qui fut un autre moi-même, un mort. Cet objet.

III

Asepsie, c'est bien le mot qui convient à la stérilité de notre objectivité « lucide » devant la mort. A l'émoi près, n'est-ce pas la même rupture de contact qu'au stade I ?

4. Toutes les *explications* concernant la mort (comme les explications concernant « le problème du mal ») renvoient à une posture d'existence dont elles témoignent à leur manière, qu'elles trahissent mais expriment néanmoins. La mort (comme le mal) ne saurait être *écartée* de moi, elle entreprend sur moi à l'instant même où je m'écarte d'elle par l'artifice de l'objectivation verbale ou technique : au moment où j'en fais une notion, elle est encore et toujours une *expérience*, faussée, abstraite, vidée, niée, expérience tout de même !

Moi, technicien spécialiste, j'ai faussé compagnie à la mort que je manipule ou combats comme un aveugle, à tâtons, avec une attention scrupuleuse mais absente, exacte mais sans vérité.

Comment me convertir à cette vérité, qui est de participation, non plus psychologique ni technique seulement : mais spirituelle ? La démystification critique était une phase nécessaire, mais négative : l'Exil⁵, succédant à la phase de participation impure. Notre effort amorce un retour, une reprise de la communication inter-humaine. Ce ne sera plus une participation viscérale, provoquée du dehors, par un peu d'alcool ou de publicité. Je m'efforcerai de restaurer un dialogue avec la mort de Madame Kup., de M. Des., c'est-à-dire avec les vivants attachés encore par le cordon ombilical à ce nouveau-né d'une espèce inconnue ; avec le bébé-malformé ; avec ma mère morte ; avec *ma* mort.

Ascèse difficile, que cette re-plongée dans l'existence ; phase ultime, terminale, et pourtant originelle. L'origine est identique à la fin. Mais nous n'atteignons jamais cette intuition asymptotique. On ne coïncide pas avec la mort. Seul celui qui l'éprouverait en toute lucidité et en toute agonie (le Christ) serait capable d'un regard *vrai* sur la mort. La lucidité reste critique, dualiste et idéaliste, elle a rompu avec la mort ; l'agonie seule, dans sa lucidité, pourrait nous parler d'elle, si elle parlait. Mais le langage est, comme tous les signes et les produits de nos mains, *aliénant* : il nous sépare de nous-même. Il est le nom même de l'exil, mais aussi de notre effort éperdu pour le dépasser. Le verbe poétique suggère l'au-delà du langage, les silences, l'*aura* des mots eux-mêmes : l'intuition existentielle de la mort ne parlerait pas, elle ferait éclater le langage poétique lui-même. Comme l'intuition immédiate de la durée, au terme de la replongée bergsonienne, ma

5. L'Exil, dont parle Eliane Amado LEVY-VALENSI dans *Les niveaux de l'être* et le *Dialogue psychanalytique* (P.U.F., 1962).

rencontre avec la mort du prochain (ma mort), ne saurait être au mieux qu'une visée, un effort aliéné déjà par la médiation du langage.

Pour faire comprendre cependant la réalité concrète des trois démarches du médecin dont je viens de parler, je propose par comparaison notre triple approche de l'*aliéné* mental.

a) *Pseudo-participation psychologique*, viscérale, ou théâtrale, de l'aliéné : « le fou », pour le profane. Effroi, répulsion, fuite, pitié, compassion. Je suis du bon côté de la barrière. Il est dans « l'*Autre monde* » (comme le mort). Je suis, même dans la douleur, au chaud dans le monde sécurisé du bon sens, de ce côté-ci de la rampe. Je (pseudo-) participe de tout mon cœur à cette ruine (comme au théâtre à la ruine d'Oreste). Ce que l'homme a de plus profond, c'est la peau, disait Valéry : ce qu'il a de plus superficiel, dirai-je, c'est le ventre. L'émotion primaire (l'esthétique en est) vous prend au ventre, mais ça ne va pas plus loin.

b) *La non-participation du stade technique* (l'esthétique en est aussi), nous la saisissons à l'œuvre dans la *psychiatrie classique*, médecine d'objet, exacte dans sa description et ses prescriptions : thérapeutique exogène, tranquilisants et thymoleptiques, visant à changer du dehors le comportement, le fonctionnement, le rendement normal de l'homme en société. Ce n'est pas méprisable, car la drogue, qui agit du dehors, n'est pas sans retentir sur le dedans. Et il y a de la vérité même dans l'exactitude.

c) *La vraie participation* enfin, celle qui s'engage dangereusement dans un dialogue avec l'Autre (la mort, plus que l'aliéné, est l'Autre absolu) exige un immense effort, l'acceptation d'un immense échec.

Il faut y mettre du sien, prendre sur soi de forcer le dialogue, et comme Rosen dans l'« analyse directe »⁶, se donner tout entier : se faire enfant, nourrisson, se dédifier, se mettre de plain-pied avec l'aliéné jusqu'à redescendre au « stade oral » des psychanalystes, parler son langage, désapprendre de parler, répudier tout ce que l'on est, tout ce que l'on sait. Un tel don de soi va plus profond que la pseudo-participation du spectateur (esthète, dilettante), ou même du technicien consciencieux. Elle est aussi une *action*, mais qui me compromet jusqu'à la moelle.. Véritable relation thérapeutique, dans laquelle, dit Balint, le médecin se prescrit lui-même, se donne en nourriture thérapeutique, laissant le malade empiéter sur lui, franchir la barrière de sécurité.

La relation du stade III est technique et, je dirai, « post-technique », jusqu'à ressembler à s'y méprendre à cette fade « attitude humaine » du stade I, paternaliste à bon compte, (comme la « charité » s'est affublée des apparences de la charité vraie). On dit que les promesses se vérifient aux actes. Le stade I de la pseudo-participation spectatrice (émue) ressemble aux belles consolations qui n'engagent à rien. Aux actes, qui coûtent, on verra si cela répond à quelque chose : quand il s'agit de donner du temps, de l'effort ; de se donner. « Mourir pour celui qu'on aime ».

IV

Au stade de la subjectivité primaire, et au stade de l'objectivité, doit donc succéder celui de l'*inter-subjectivité vraie* (objectale) : elle se vérifie par la *réponse de l'Autre*, par l'efficacité même de l'appel, de la *mise*. Mais ici, que peut bien signifier cet effort de dialogue, cette quête d'une réponse ? La mort — le mort — ne répond pas : voici le type même de l'échec d'une réciprocité. Le dément nous oppose un mur moins impénétrable : le médecin, au prix

6. John N. ROSEN, *L'analyse directe*, trad., P.U.F., 1959.

d'un patient effort, parvient à se différencier jusqu'à l'état « oral » du nourrisson. Ici, l'irréductibilité de l'aliénation est absolue.

Landsberg a souligné l'angoisse de cette absence ; l'absence de réponse⁷. Cet homme est encore présent par le poids insupportablement lourd de son corps (de son cadavre) ; présence déconcertante, car il est absent. Il ne répond pas. Je suis seul — et pas seul — en compagnie du mort. Ambiguïté. Désarroi. Si un mort n'était qu'une chose, je serais seul dans cette pièce : je suis avec quelqu'un. Rémanence illusoire ? Illusion d'optique ?

A quoi sert de parler du troisième stade, celui d'une communication retrouvée, si la mort apparaît d'emblée comme exception parfaite à ma règle de conduite d'homme, de médecin ? Nous voici stérilisés par cette espèce de triomphe d'un criticisme pseudo-kantien : impossible de toucher cette mort nouménale ; nous n'atteignons que le médiat inauthentique de l'opinion confuse, de la perception impure, que seule purifie la critique objective. Une intuition de la mort est illusoire. Nous n'avons d'elle qu'une conscience par oui-dire, à travers les filtres de l'intelligence, de la culture, des mots. On peut bavarder sur la mort, mais l'on reste dehors, extérieur à sa réalité.

A cette résignation de la mort comme rupture radicale de la relation, du *nous*, qui est indispensable à la connaissance du *je*, du toi par qui je me connais et par qui je suis moi-même, à cette résignation l'on a tenté d'opposer trois réponses :

a) les tentatives passionnées, dérisoires, de communication métapsychiques (illusion infantile, retour au stade I

7. « Il y a dans l'expérience décisive de la mort du prochain quelque chose comme le sentiment d'une *infidélité tragique* de sa part, de même qu'il y a une expérience de la mort dans le ressentiment de l'infidélité. « Je suis mort pour lui... » (LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Ed. du Seuil, p. 39).

de notre classification), témoignent au moins de notre résistance à l'échec de la communication qui définit l'essence de la mort.

b) la méditation heideggerienne témoigne aussi de cette résistance, et son angoisse ressemble aux efforts impuissants de nos rêves. Il y a dans Heidegger un piétinement obstiné.

c) la Résurrection du Christ renoue cependant le dialogue rompu, elle rassemble d'une manière inattendue, absolument unique, inouïe, les vivants et les morts. Le dialogue est renoué dans une *expérience de libération*, qui est bien une expérience existentielle, nullement le produit de la raison critique, ni d'un essai d'explication.

V

Le courage, lui aussi, doit gravir les trois degrés, et peut donner le change. Nous voyons des insouciances d'une inauthenticité criante : cette belle âme héroïque n'est qu'une rupture de courant, un jeu d'interrupteur. Un peu d'alcool y aide. Ce courage est de la même espèce que la peur (par chance, dans l'autre sens !), l'un et l'autre s'agitent au même niveau. Comme la diarrhée de la peur, le souffle du courage « ne s'attarde pas à des pensées sur la mort » (Lentéri-Laura), « pensées de civil » (Landsberg)⁸.

Au stade critique, le courage a su démystifier à la fois la peur primaire et la fanfaronnade, cette légèreté du

8. La peur de la mort n'est ici qu'une pseudo-participation au stade 1. L'animal fuit la mort, ou l'affronte, sans l'avoir reprise sur soi. Distance entre le bio-psychologique et le spirituel. Un sermon sur la mort (cf. *La Vie Spirituelle*, mars 1963, notamment p. 292) fait évanouir les dames, au stade de pseudo-participation nerveuse. Aucune racine en terre : aussi superficiel existentiellement, que profond viscéralement. Ne pas confondre ces deux profondeurs. L'une empiète sur l'autre : aucune reprise spirituelle, même post-critique, qui ne soit pètrie de sensibilité viscérale. Ainsi de la prière.

mépris de la mort. Un certain stoïcisme apocryphe accède ainsi au moment objectif d'une mort dépouillée de tout mystère, de toute « intériorité » si l'on peut dire, une mort technique. Telle est la mort pour le médecin technicien.

Au-delà du stade critique, le courage n'a pas réduit la peur, il ne l'a pas écartée, mais assumée, offerte. Un tel recueillement, une reprise de cet ordre requièrent une grâce particulière. Il ne s'agit pas d'un luxe d'introspection : le courage est ici de l'ordre de l'action. Je pense à Chevance, au *Dialogue des Carmélites*, à certains aveux de Bernanos. « Je ne veux pas, je ne veux pas mourir ». « Pour rencontrer l'espérance, il faut être allé au-delà du désespoir » (Bernanos). L'horreur de la mort transfigurée en allégresse : « O mort si fraîche, ô seul matin ». Matin de Pâques. L'espérance, ce n'est pas être plus fort, plus malin que les autres : mais être aidé, repris par le Christ. Lui n'a pas fait bon marché de la mort. Ni l'extinction des feux ataraxique, ni le sifflement du défi : mais une peur reprise (la répétition kierkegaardienne), nourrie et donnée en nourriture. Une communion avec la mort retrouve, au-delà de la démystification critique, une mystique.

Rien n'est plus difficile, ni plus suspect que cette mystique ; rien ne ressemble plus aux mythes du stade I. Chacun hésitera toujours sur le niveau de son propre courage. Le suicide japonais : légèreté ? reprise en profondeur, et assomption de la mort ? Notre jugement devient moins hasardeux chez les « barbares », où l'on s'accorde à observer l'assemblage hétéroclite et cependant cohérent d'une grande sensiblerie et d'une grande légèreté devant leur mort. Il y a plus d'affinité qu'on ne croit entre la cruauté et la sensiblerie, qui sont deux manifestations de l'inauthenticité.

VI

Qui d'entre nous peut espérer *connaître* sa mort ? Personne ne sait s'il rate ou réussit sa mort, son mariage

avec la mort : non seulement l'étreinte décisive, les « noces avec la mort » dont on a parlé, mais ce commerce quotidien, qui ressemble à certains couples que l'habitude a rendus étrangers. Dieu seul connaît notre mort, nos relations superficielles ou profondes, distraites ou attentives avec cette épouse de qui l'on ne divorce pas.

Or, si nous nous faisons fatalement illusion sur la manière dont nous connaissons notre mort, combien plus illusoire est notre prétention d'épouser la mort d'un autre; ma communion ne sera en vérité qu'une pseudo-participation sensible; celle-ci ressemble à celle-là, ou celle-là peut n'offrir que le misérable visage de celle-ci⁹.

Je comprends donc qu'on se méfie; que le médecin se méfie : qu'il préfère ne pas se mêler de cette affaire, qu'il se contente de déléguer son personnage technique, sans participer personnellement à l'aventure la plus étrange de l'homme, qui est de mourir. Quel soulagement que l'efficacité ou l'inefficacité technique en matière de survie. La mort est un phénomène physio-pathologique dont je suis absent comme homme. Il le faut, on ne me demande pas autre chose. Des machines s'acquitteront un jour mieux que moi de ce réglage, ou de cet embaumement ! (cf. note 3).

Mais quel médecin accepte allègrement un tel délit de fuite : de « s'en laver les mains », de s'absenter du combat dont il continue à manipuler les données objectives, comme un général envoie tuer ses soldats par le truchement inhumain d'opérations sur une carte, dont on ne sait plus si elles sont action ou spéculation.

9. L'authenticité d'une relation d'homme à homme, d'homme face à lui-même, face à son Dieu, face à son courage, à sa peur, à sa mort, est *inappréciable*. Comme ce que l'on nomme *sainteté* (et qui d'ailleurs revient au même, à cette relation même), le jugement le plus pénétrant du psychologue ne suffit pas à nous renseigner sur elle, ainsi ne saurons-nous jamais celui que nous sommes : le jugement au fond de nos reins et de nos cœurs ne nous appartient pas. Au terme d'un immense effort de sympathie, d'amour, peut-être pourrions-nous, non pas rejoindre mais imiter de très loin cette connaissance au delà de l'objectivité critique.

Car la véritable *action* n'est pas technique, elle est charnelle. A nous de tenter, sans garantie, la difficile conversion du stade I au stade III; non sans avoir passé par le bain critique du stade II. L'incarnation comporte ses risques : avec celui de la mort, celui de méconnaître la mort. De « passer à côté », le jour de la mort d'un autre ; de notre malade ; de notre ami ; et le jour de notre mort, *que toutes les autres répètent*, qu'elles nous montrent, qu'elles nous désignent avec une insistance insupportable. A vrai dire, je ne sais pas non plus comment un médecin pourrait accepter d'assumer sans tricher la gageure de se vouloir présent à la mort. Aussi l'a-t-on rassuré en lui affirmant que son affaire à lui, c'est de sauver la vie, d'améliorer la vie, aussi longtemps que ses moyens techniques le lui permettent : ce qui fait qu'après tout, plus habilement qu'un autre, il triche, il détourne les yeux et passe la porte d'un mot furtif dès que son rôle est terminé. Le certificat de décès consacre cette politesse administrative. Quand le médecin a dû jeter ses armes, on lui demande un certificat. On l'attend pour dîner. Et puis, qu'eût-il pu faire d'autre ? N'est-il pas le ministre de la vie ? A d'autres le ministère de la mort. Idée fausse, car le technicien profane n'est qu'un ministre de mort, s'il ne comprend la mort incorporée dans la vie, manifestation de la vie, accouchement de la vie. Ce que le médecin technique a désappris, c'est qu'il est ouvrier d'une même Vie comme accoucheur de la mort et comme accoucheur de la vie ; que l'une et l'autre appartiennent à la même Vie, sont dans la même main. Peut-être tricherait-il moins, et nous aiderait-il à moins tricher, s'il réapprenait l'invisible lien du visible et de l'invisible, et l'inappréciable utilité d'une « co-naissance » de la mort pour mieux accomplir une œuvre de vie.

Décembre 1963 - Avril 1964

Dr Jacques SARANO

Au cinéma

“ TOI QUI MEURS... ”

Deux êtres jeunes se trouvent face à face avec leur mort : l'un parce qu'une terrible maladie menace ses jours, l'autre parce que la vanité de son existence a implanté en lui l'idée du suicide.

Il est difficile de ne pas établir un rapprochement entre *Cléo de cinq à sept* d'Agnès Varda et *Le feu follet* de Louis Malle, en dépit de tout ce qui sépare les personnages sur le plan psychologique : comme le dit, en grossissant quelque peu les choses, Jean-Louis Bory, *Cléo*, c'est « la mort redoutée, la peur de la mort, l'amour de la vie », *Le feu follet*, « la mort attendue, l'angoisse de la mort, l'amour de la mort » ; en un mot, d'un côté « une fuite », de l'autre « une quête ». Mais la psychologie est ici ce qui importe le moins. Et c'est précisément ce qui fait l'intérêt et l'originalité de ces deux films : rompant avec les traditions établies, et s'insérant avec netteté dans le courant du nouveau cinéma, ils situent cette rencontre avec la mort sur un terrain tout autre que psychologique.

Temps tragique et temps existentiel

Ils la situent d'abord, paradoxalement, dans un temps qui est bien plus celui de la vie que celui de la mort. Comme le temps tragique, ce temps est soigneusement circonscrit (le titre choisi par Varda est déjà significatif), et, pourtant, il n'est tragique à aucun degré. Car le temps tragique est un temps de crise : le destin de l'individu s'y joue comme dans un brusque resserrement de la durée.

Comparons un film comme *Le train sifflera trois fois*, de Fred Zinnemann, à *Cléo de cinq à sept*. Dans les deux œuvres, la durée fictive du spectacle correspond à peu près à la durée réelle de la projection. Les auteurs, cependant, visent et atteignent des buts diamétralement opposés : le temps « tragique » de Zinnemann est comme contracté, celui d'Agnès Varda est comme dilaté. La raison en est que Zinnemann superpose au temps réaliste de son film un temps tout aussi strictement mesuré que le temps réel, mais entièrement recréé : celui que développe le montage. Or, ce montage est, plus encore qu'une structuration de la durée, une structuration logique et rigoureuse de la matière dramatique. Il est cette part de déterminisme qui, dans toute tragédie, entre en conflit avec la liberté humaine. La liberté humaine étant ici rendue sensible au spectateur par cette présence du *temps réel*, lieu idéal des possibles. La différence profonde avec *Cléo* est donc là : chez Agnès Varda, il n'existe plus que ce temps de liberté. Il n'y a pas de conflit avec un autre ordre de réalité, avec un ordre transcendant : la mort n'est qu'un point de rupture, le blocage brutal du mécanisme de ma liberté.

A la limite, donc, on ne saurait affirmer, au sens exact du terme, que je m'*identifie* à Cléo, que je prends sur moi son appréhension de la mort, comme je m'identifie au shériff de Zinnemann, comme je partage sa peur, sa déception devant la lâcheté de ses concitoyens, son courage. Je ne me demande pas si Cléo va mourir, alors qu'à cette interrogation se résume toute ma participation à l'œuvre américaine. Disons, si l'on veut, que je *regarde* simplement l'héroïne de Varda vivre des instants qui *pourraient* être les derniers de sa vie. Je *vois* la jeune chanteuse à travers un temps impersonnel, anonyme (que l'« horaire » inscrit par moments au bas de l'écran dépersonnalise encore), tandis que je ressens de façon immédiate le temps « tragique » du *Train sifflera trois fois* : il épouse pour ainsi dire le rythme précipité du cœur du

héros, il incarne, personnifie l'angoisse du shériff ; et cette angoisse, je l'assume à mon tour. L'angoisse de Cléo, si l'on nous permet de telles expressions, je l'ai sans cesse *en face* de moi, *devant* les yeux : j'y crois profondément, mais comme à la réalité du monde extérieur, et non par le truchement d'un mécanisme d'identification romanesque. J'y crois profondément, c'est-à-dire que, sans l'assumer, je l'éprouve intensément comme assumée par une personne, par un autre *je*. Agnès Varda — comme du reste Louis Malle — fait vivre un « je » sur le mode du « il » ou, plus exactement, révèle, fait surgir un « je » à partir de la description d'un simple « il »¹. Méthode impraticable ailleurs qu'au cinéma : le romancier n'atteint le « il » qu'à la faveur d'un minutieux travail d'objectivation (exemple : Balzac) ; pour le cinéaste, au contraire, le « il » est une donnée première, et, ainsi que les choses se sont passées chez Malle et Varda, c'est par une sorte de *saturation de présence* que l'image d'un « il » se mue sur l'écran en l'image d'un « je ». Au cinéma, le « je » n'est qu'une sorte d'intensification du « il », une manière de « sur-il ».

Les choses et le regard

Le temps de *Cléo* et du *Feu follet* n'est donc point le temps d'une *menace* de la mort (comme est souvent celui du film dit « à suspense ») : il n'est que le temps de sa *présence*. En face du personnage d'Alain Leroy, le héros de Louis Malle, nous ne nous demandons guère non plus s'il va ou non mourir. Les jeux semblent faits dès le début (non point toutefois sous l'effet de la *fatalité*, mais de quelque chose qui serait plutôt son contraire) et toute l'œuvre a un caractère de cérémonie funèbre, qui n'est

1. Nous ne nous dissimulons pas qu'une telle interprétation, fondée sur le style du film, mais aussi sur des réactions masculines, prête le flanc à la critique dans la mesure où *Cléo de cinq à sept* est un film essentiellement féminin et « parle » de la sorte un langage qui garde quelques secrets pour un spectateur mâle.

pas dû seulement aux objets en forme d'avertissements que notre regard rencontre dès les premiers plans (coupures de presse relatant des suicides, photos de Marilyn Monroe, revolver enveloppé dans un foulard). Comme l'a noté Jean-Louis Bory, Alain a constamment l'air d'« être en visite », il vit dans le provisoire, dans l'attente, il n'est jamais *installé*, parce qu'il ne saurait s'installer que dans la mort, ou plus exactement le néant. Il est, très authentiquement, un « mort en sursis ». Ce temps cérémonial, peu fait pour surprendre dans un film de Louis Malle (ne le retrouvons-nous pas, avec une tonalité, elle aussi quelque peu funèbre, dans une œuvre comme *Les Amants*), il ne faudrait point cependant lui attribuer une signification qu'il n'a pas. Pour Alain Leroy, la mort n'est pas plus sacrée que la vie. Elle est seulement plus difficile à gagner. La « cérémonie » dont nous parlons est surtout dans les apparences : sorte d'incantation existentielle, et nullement préparation spirituelle. Il s'agit d'« apprivoiser » la mort, ainsi que le dit Jean-Louis Bory du revolver dont se servira le personnage.

Apprivoiser la mort : cela ne peut se faire qu'en vivant, mais d'une certaine façon, et précisément de celle dont nous voyons vivre Alain Leroy. D'où sa démarche contradictoire : aller aux êtres et aux choses, mais sans parvenir jusqu'à leur contact. Aller jusqu'au seuil de ce contact, comme pour se prouver sa solitude, son exclusion du monde. Mais, dira-t-on, Alain Leroy souffre de cette impuissance, il cherche des raisons de renoncer à son suicide tout autant que des raisons de mourir. Sans doute, mais comment démêler ici ce qui est du volontaire et de l'involontaire, du conscient et de l'inconscient ? « Je ne peux plus toucher les choses » : c'est dans un langage psychanalytique que le héros de Malle exprime sa souffrance, qu'il décrit cette maladie incurable qui, selon lui, ne l'autorise plus à vivre. Ce qui refuse la vie et ce qui s'accroche désespérément à elle appartiennent vraisemblablement en lui aux mêmes zones obscures et essentielles

de l'être. Et, seule, sa formation intellectuelle lui permet d'en être conscient.

Mais ces zones obscures et essentielles, ce sont aussi celles qui peuvent entrer en contact avec les choses. Le langage tenu par Alain Leroy n'est pas seulement psychanalytique ; il est aussi phénoménologique. Ce sont ces zones obscures et essentielles qui guident l'errance du personnage à travers Paris, ce sont elles qui le poussent mollement vers tel ou tel être, tel ou tel lieu, telle ou telle rencontre. Comme l'héroïne d'Agnès Varda, comme tant de figures de l'univers cinématographique moderne (celui d'Antonioni, celui de Resnais), le héros de Louis Malle est en proie à la déambulation. Sa condition d'existant s'incarne, se résume dans la déambulation : démarche existentielle première, élémentaire, mais, par là-même, revêtue d'une authenticité, d'une pureté essentielles. L'itinérance, c'est la constante disponibilité, l'incessante confrontation avec le monde extérieur, la possibilité d'un permanent dialogue avec les choses : Alain Leroy est comme perpétuellement à la surface de lui-même. D'où le style du film qui (à une brève exception près) n'est jamais franchement subjectif : le style subjectif implique un lien, si ténu soit-il, avec l'univers, une réfraction du monde extérieur dans la conscience, si pâle que soit cette image. Or, entre le héros de Malle et le monde extérieur (« les autres » y compris), il ne se passe rien. Rien, sinon cette mutuelle présence, ces rencontres successives, cet échange de deux regards qui demeurent muets. Personnage et objet alternent leurs gros-plans : cette communauté d'échelle exprime leur hétérogénéité, leur imperméabilité réciproque. Si l'on nous permet cette métaphore, tous deux disent « je », aucun n'utilise le « tu ».

Tout ceci l'atteste donc, nous nous trouvons toujours en présence d'un univers assez éloigné de l'univers tragique : quotidienneté de la durée, qui est celle d'un simple cheminement dans le temps et l'espace, volonté délibérée de mettre l'homme aux prises non point avec une trans-

cendance quelconque, mais avec son seul univers de tous les jours, avec la seule réalité immédiate. La présence de la mort ne change rien à ces perspectives : bien au contraire, elle ne fait que *précipiter*, en quelque sorte, la matière phénoménologique du film. Elle joue le rôle d'une *pièce de touche* vis-à-vis de cette réalité qu'on nous présente, sinon comme la seule vraie, du moins comme la seule dont l'existence, la vérité tangible et vérifiable ne saurait être mise en doute. Cléo redoute l'anéantissement total et Alain Leroy le recherche. La première est torturée par la pensée que rien ne subsistera d'elle-même telle qu'elle s'aime, telle qu'elle s'aime en accord avec la vie, le second ne peut puiser le courage du suicide que dans la certitude que rien ne demeurera de ce moi qu'il hait. La mort apparaît donc ici comme l'incarnation d'une négativité absolue : elle affirme, comme *a posteriori*, le poids de réalité, de réalité irremplaçable, irrécupérable du monde où nous vivons. Son ombre portée, s'étendant sur les événements qui la précèdent, ne fait qu'accuser l'espèce de dénuement existentiel des personnages.

La vision rossellinienne

En définitive, on pourrait conclure que *Cléo de cinq à sept* et *Le feu follet* substituent ce que nous appellerons une conception *existentielle* à une conception tragique, métaphysique de la mort. Mais cette démarche « désacralisante » doit-elle nous surprendre ? N'avons-nous pas vu le jeune cinéma l'appliquer déjà à la peinture de l'amour ? Il apparaît cependant — un cinéma tel que le cinéma italien nous l'enseigne — que cette vision « phénoménologique » de l'amour ou de la mort n'est nullement incompatible avec la suggestion de la part de mystère qui leur est attachée. La mort du petit Edmund, dans *Allemagne, année zéro*, est aussi « quotidienne » que celle d'Alain Leroy dans *Le feu follet* : comment expliquer toutefois que le « il » de Rossellini nous soit plus proche, en définitive, que le « je » de Louis Malle ? C'est que l'humilité, le dépouillement du regard rossellinien sont absolus. An-

dré Bazin a justement insisté sur cette « objectivité psychologique », qui, chez l'auteur de *Païsa*, va beaucoup plus loin que la vision « phénoménologique », particulièrement en ce qui concerne les événements précédant le suicide du jeune héros d'*Allemagne, année zéro* : « Si nous savons quelque chose sur ce que pense et ressent cet enfant, ce n'est jamais par des signes directement lisibles sur son visage, pas même par son comportement, car nous ne le comprenons que par recoupements et conjectures. Certes, le discours du maître d'école nazi est directement à l'origine de l'assassinat du malade inutile (« il faut que les faibles laissent la place pour que vivent les forts »), mais quand il verse le poison dans le verre de thé, nous chercherions en vain sur son visage autre chose que de l'attention et du calcul. Nous n'en pouvons pas plus conclure à son indifférence et à sa cruauté qu'à son éventuelle douleur. Un instituteur a prononcé devant lui certaines paroles, elles ont cheminé dans son esprit et l'ont amené à cette décision, mais comment, au prix de quel conflit intérieur ? Ce n'est pas l'affaire du cinéaste, mais celle de l'enfant ; Rossellini ne pouvait nous en proposer une interprétation qu'au prix d'un truquage, en projetant sa propre explication sur l'enfant et en obtenant de lui qu'il la reflète à notre propre usage »². Mais c'est la scène finale, celle-là même de la mort, qui nous livre la clé de l'esthétique rossellinienne. Bazin la décrit ainsi : « Une poutre de fer traverse obliquement l'étage crevé, offrant sa pente de tobogan : [Edmund] glisse sur son fond de culotte et saute dans le vide. Son petit corps est là maintenant, en bas, derrière ce tas de pierres au bord du trottoir : une femme pose son cabas pour s'agenouiller près de lui. Un tram passe avec un bruit de ferraille ; la femme s'est adossée au tas de pierres, les bras pendants dans l'attitude éternelle des *Pieta* »³. Le résumé de Bazin est déjà éclairant en soi : il montre assez comment cette

2. *Qu'est-ce que le cinéma ?* III, Cinéma et Sociologie, p. 30.

3. *Id.*, p. 32.

mort s'insère dans la vie quotidienne, dans le déroulement de l'existence universelle, certains éléments du réel offrant une résonance au drame de l'enfant, d'autres au contraire lui demeurant totalement étrangers. Mais il convient aussi de remarquer le rôle qu'assume ici la caméra : par un jeu discret d'avance et de recul, elle centre et décentre en quelque sorte l'événement, elle le pousse tout à la fois au premier plan et le noie dans le contexte. « [Rossellini] est peut-être le seul metteur en scène du monde à savoir nous intéresser à une action tout en la laissant objectivement sur le même plan de mise en scène que son contexte », dit Bazin⁴. C'est là une ambiguïté complémentaire de celle qu'avec profondeur dégage encore Bazin en notant, à propos de l'épisode final, que « les signes du jeu et de la mort peuvent être les mêmes sur un visage d'enfant, les mêmes du moins pour nous qui ne pouvons percer son mystère »⁵. Ainsi pour l'auteur de *Rome, ville ouverte*, tout se situe au niveau de la totalité, une totalité qui est à la fois signification et mystère, unicité de signification et de mystère. L'homme n'est pas seulement aux prises avec les choses, il est à la fois confronté avec toute la création et englobé par elle. Et nous, spectateurs, sommes tout pareillement enveloppés par la même totalité et le même mystère, et engagés parallèlement dans le même dialogue. Voilà pourquoi le « il » rossellinien ne se transforme pas finalement en un « je » plus ou moins authentique, mais débouche sur un anonymat qui est synonyme de fraternité. Le drame d'un être humain apparaît ici comme le drame de toute l'humanité, la mort d'un homme comme la mort de toute l'humanité. Et cette résonance, nous la retrouverons bien souvent dans le cinéma italien : chez un Vergano (*Le soleil se lèvera encore*), un Franco Rosi (*Salvatore Giuliano, Main basse sur la ville*), un Ermanno Olmi (*Les fiancés*). Nous la retrouverons également parfois dans le

4. *Id.*, p. 31.

5. *Id.*, p. 31-32.

film de guerre américain. Don Siegel, dans son cruel et sobre *L'Enfer est pour les héros*, va jusqu'à nous donner une manière d'exemplarité au sein du réalisme le plus dur, à la mort d'un de ces combattants anonymes : c'est une sorte de vue aérienne à basse altitude qui nous livre l'image du blessé agonisant, emporté en toute hâte loin de la ligne de feu sur un brancard improvisé, et hurlant de douleur, les deux mains crispées sur son ventre.

Du sacrilège à l'exorcisme du rire

Si cruelle soit-elle parfois, la mort n'est pas chez les cinéastes que nous avons mentionnés un véritable objet d'horreur, cette chose dont on ne parle pas, dont on ne prononce pas le nom, ou que l'on montre, lorsqu'on s'autorise à le faire, sous le visage le plus repoussant qui soit, comme pour exprimer son propre dégoût. Il n'en va pas de même chez un Bunuel : hanté par tout l'horrible que peut recéler la condition humaine, l'auteur du *Chien andalou* devait très normalement voir dans la mort la forme limite de cette horreur. Il n'y a dans aucun de ses films de « belle mort » : l'évocation du trépas est pour lui l'un des moyens de réveiller brutalement la conscience du spectateur, de lui faire violence, conformément aux intentions qu'il a plus d'une fois avouées. Cette évocation sera donc aussi atroce, aussi révoltante que possible : ce sera le corps d'un enfant assassiné jeté sur la décharge des ordures ménagères (*Los olvidados*), un bambin en pleurs traînant un immense linceul dans une ville frappée par la peste (*Nazarin*), le cadavre d'une fillette violée, des escargots grimpant le long de ses cuisses sanglantes (*Le journal d'une femme de chambre*).

Réveiller la conscience du spectateur, lui faire violence : c'est que Bunuel pense que l'homme est fait pour vivre et être heureux, et rien que cela, et il ne le peut qu'en se libérant de toutes les entraves, de tous les esclavages. Sans doute est-il mortel : mais s'il n'espère rien de la mort, celle-ci cesse d'être pour lui le plus impitoyable de ces esclavages. C'est en somme ce que veut nous

faire entendre *L'ange exterminateur* : si le terme de « sacrilège » nous vient à l'esprit, devant les images de la mort que nous offrent *Los olvidados* ou *Le journal d'une femme de chambre*, il semble que l'on puisse parler, en face de ce film-là, d'un sacrilège *métaphysique*. C'est l'aboutissement logique de la pensée bunuelienne : l'horreur elle-même devient ici métaphysique, comme abstraite. Et, sans doute pour cela, plus vertigineuse encore.

Quoique *L'ange exterminateur* soit avant tout un film fantastique et qu'il ne faille point méconnaître la place qu'y occupe la libre expression d'une imagination abandonnée à l'irrationnel, le symbolisme des thèmes est assez évident. L'impuissance mystérieuse dont se voient brusquement frappés ces grands bourgeois, condamnés à une inexplicable claustration dans la demeure de leur hôte, c'est la sclérose de leur existence, tissée d'habitudes et de conventions. Délivrés, croient-ils, par une intervention du surnaturel, ils n'ont pas de plus grande hâte que de se réunir à l'église pour y assister à un *Te Deum* de reconnaissance : cette délivrance est plus ou moins celle de la vie, car elle ne leur est accordée que grâce à une sorte de régression, un retour à la pureté originelle, à l'innocence première d'avant la naissance. Mais, dans l'église, tout recommence ; le même sortilège agit, vouant cette fois-ci l'assistance à une claustration définitive : duperie de l'éternité promise après la mort, qui n'est qu'une éternité de néant, un cul-de-sac.

Sacrilège : n'est-ce pas encore le mot qui surgit à l'esprit lorsqu'on évoque ces cinéastes qui ont adopté le parti de nous faire rire avec la mort ? Le sacrilège n'est pourtant qu'apparent, car la mort dont il s'agit ici est dès l'origine totalement désacralisée. Désacralisée par l'abstraction. La chose n'est pas si étonnante : n'y a-t-il pas toujours quelque chose d'abstrait dans le comique ? Le comique supporte l'équivoque, non cette ambiguïté essentielle du réel, qui est déjà, en elle-même, du pur tragique.

Dans les films d'humour noir, la mort véritable est donc comme « mise hors du coup », placée entre parenthèses. Elle se situe sur un autre plan, étranger à celui où sa figure humaine est sensible à nos yeux. Comme dans la tragédie classique, on meurt ici en coulisses. Sur scène, on ne meurt que par préterition, par métaphore interposée ; nous assistons à des simulacres de mort, qui deviennent « vrais » tout en demeurant truqués, ainsi que cela se passe à la fin du *Thomas l'imposteur* de Jean Cocteau.

Mais peut-être ces êtres que nous voyons mourir devant nous étaient-ils déjà par eux-mêmes des fantoches, des illusions ? Peut-être leur substance humaine n'avait-elle pas plus de densité que cette fumée qui s'élève au-dessus d'un toit, pas plus de poids que ce canotier qui flotte doucement sur l'eau (*Noblesse oblige*, de Robert Hamer) ? Cette incertitude « moralise » en quelque sorte le film d'humour noir. Comme le « moralisent » cette secrète nature abstraite et cet aspect de jeu. Si le cadavre central, en dépit de ses chaussettes bleues et rouges en gros-plan, était autre chose qu'une simple idée, le film d'Alfred Hitchcock, *Mais qui a tué Harry ?*, relèverait d'un cynisme visuel indéfendable. Si ce n'était par une sorte de coup de baguette magique que l'ensorceleur Landru fait passer ses conquêtes de vie à trépas en figeant brusquement leur image, lorsque celle-ci exprime une félicité un peu niaise, l'œuvre de Chabrol serait, elle aussi, assez révoltante. Le meurtre prend dans ces films l'allure du tour de passe-passe, le meurtrier devient prestidigitateur et la mort revêt les formes les plus dématérialisées, de l'évaporation de la substance à la dissolution des apparences.

On l'a peut-être remarqué, il n'est ici question que de la mort d'autrui. C'est que l'humour noir ne saurait guère en admettre d'autre : la conscience donne trop d'épaisseur, trop de vérité charnelle à la mort personnelle. Dans ces films, la mort ne dit donc jamais « je ». Elle a nécessairement lieu en fonction d'un autre : elle devient pur

moyen. Elle est relativisée, banalisée. Pour le héros de *Noblesse oblige*, elle prend un caractère qui a quelque chose de technique ; pour Landru, elle recouvre une espèce de rite social, de démarche itérative : « Un aller simple et un aller-et-retour pour Gambais » ; quant au vieillard d'*El cochecito* (Marco Ferreri), il a, pour verser le poison dans la soupe familiale, la même mimique maussade que celle que nous lui voyons lorsqu'ainsi que chaque soir, il se met des gouttes dans les yeux. La mort, ici encore, est quotidienne. Mais d'une quotidienneté dérisoire et grinçante.

Conclusion

La « mort de l'autre » est un thème fascinateur de l'art. Et l'on peut se demander, au terme de ces réflexions, si les cinéastes dont nous avons parlé n'ont pas cédé parfois, malgré eux, à cette fascination. Un regard pur peut se confondre bien facilement avec un regard fasciné : cette confusion, du reste, n'est-elle pas revendiquée comme un credo esthétique par toute une école de peintres, de poètes, de romanciers ? Mais il faut bien le dire, elle implique un refus ; ou peut-être un renoncement : l'essence spirituelle de l'individu échappe totalement au regard fasciné. Dans *La jetée*, Chris Marker a poussé de tels principes jusqu'à la limite : son film est fait de plans fixes qui sont autant d'instantanés, de mouvements brutalement arrêtés. Langage essentiellement, intégralement fascinateur qui donne au destin du héros un caractère mécanique et, par là-même, plus angoissant encore. Ce n'est plus un souffle intérieur, une durée humaine qui anime le personnage, c'est le déroulement d'une étrange machine, qui est à la fois en dehors et au dedans de l'homme. Celui-ci n'est plus guère qu'un automate ; si fraternel que soit notre regard, nous ne contemplons qu'un demi-vivant et nous ne pleurons jamais qu'un demi-mort.

Christian ZIMMER

NOTRE ENNEMI, LA MORT

Nous ne trouvons pas dans l'Ancien Testament un exposé complet et cohérent sur la mort, ni une réponse aux multiples et douloureuses questions qu'elle nous pose. Les croyants de l'Ancienne Alliance s'intéressent davantage à Jahvé, le Dieu vivant, et à la vie qu'Il leur offre présentement qu'à l'au-delà ; ils ne font que pressentir les clartés que Pâques projettera sur la destinée humaine¹.

La mission essentielle de l'Ancien Testament à cet égard consiste non pas tant à décrire la victoire de Dieu sur la mort qu'à dénoncer en elle notre Ennemi. Il nous rend le service de la regarder avec lucidité, de dire son pouvoir et son horreur, et de lui opposer un refus résolu. Alors que tant de religions « flirtent » avec elle, ou ne cherchent qu'à l'esquiver ou à l'amadouer, l'Ancien Tes-

1. Ces pages ne relèvent que quelques aspects essentiels du témoignage de l'Ancien Testament sur la mort ; pour une étude plus complète on se reportera à l'exposé du R.P. H.-M. FÉRET, o.p., sur « La mort dans la tradition biblique » dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, Centre de Pastorale liturgique, Ed du Cerf, Paris, 1951 (cf. encore Ph.-H. MENOUD : *Le sort des trépassés*, Cahiers Théologiques, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1945 ; R. MARTIN-ACHARD : *De la mort à la résurrection*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1956 ; Divers : « Le sens chrétien de la mort », numéro spécial de *La Vie Spirituelle*, Paris, mars 1963, etc).

Les remarques qui suivent s'appuient principalement sur les prières des croyants telles que les psaumes 6, 7, 22, 31, 88, 102, 130, etc. *Es.*, 38, 9 ss ; *Jonas*, 2, 3 ss ; cf. sur ce point parmi d'autres études sur les psaumes, Dom H. DUESBERG, *Le psautier des malades*, Maredsous, 1952.

tament ose l'affronter et l'appeler par son nom. Il ne tente pas de la rendre supportable, il ne cède pas à l'illusion de l'apprivoiser, il proclame qu'elle n'a pas sa place dans l'œuvre créatrice de Dieu et que Jahvé n'a rien de commun avec elle. Dans un monde qui ne cesse, par les rites et les mythes, d'unir et de confondre les forces de vie et de destruction, le message vétéro-testamentaire fait entendre un « non » qui n'a rien perdu de son actualité et nous invite à nous demander dans quelle mesure nos traditions funéraires sont réellement inspirées par une foi biblique.

Le réalisme de l'Ancien Testament comme son intranquillité donnent tout leur sens aux paroles du Credo : « Jésus-Christ a souffert sous Ponce-Pilate, il a été crucifié, il est mort, il est descendu au séjour des morts ; le troisième jour, il est ressuscité des morts... ». Sur la croix, le Fils accepte d'être livré à une réalité qui est foncièrement étrangère à son Père, il devient captif d'un monde où Dieu n'est pas, il est seul face à l'Ennemi. Les déclarations vétérotestamentaires nous révèlent la densité de l'agonie de Gethsémané, des ténèbres du Vendredi Saint et du silence des heures qui ont précédé l'événement qui remet tout en question : l'apparition du Christ ressuscité à ses disciples.

*
**

Avec une terminologie empruntée au monde ambiant, les hommes de l'Ancienne Alliance évoquent cette zone souterraine, sombre et triste où règne la mort, qui s'appelle le (ou la) Sheôl en Israël, l'Arallu à Babylone et l'Hades chez les Grecs. On descend dans cet Enfer qui, pourtant, n'est pas encore la Géhenne, lieu de rétributions et de supplices : les trépassés s'y retrouvent pour mener une existence morne dans la poussière et les ténèbres. Le Sheôl est une maison d'éternité, « un pays sans retour », selon l'expression babylonienne, une fosse qui ressemble étrangement à un cachot ; les ombres qui le peuplent sont privées de tout ce qui donne du prix à la vie ; elles n'ont

plus ni force, ni activité ; elles ne connaissent ni la lumière, ni la joie ; elles n'attendent rien, elles n'espèrent rien. Elles n'ont ni passé, ni avenir ; elles sont vouées à l'oubli et au silence.

Le monde des morts est celui de l'impossible communication. La mort est avant tout disparition, solitude, absence ; le défunt, c'est le disparu, le délaissé, l'excommunié ; il ne peut entrer en relation avec qu'il que ce soit.

Ici apparaît, pour le croyant de l'Ancienne Alliance, le caractère particulièrement odieux de la mort. Le fidèle ne se résout pas à être séparé de son peuple et de son Dieu ; pour lui, l'enfer n'est pas les autres, mais leur absence.

Dans le Sheôl il n'est plus possible de prier Dieu, ni de s'associer aux chants de la communauté qui exaltent Jahvé au temple. L'existence des morts s'écoule en marge du sanctuaire et du culte ; elle est vouée à l'oubli et au néant, puisque Jahvé se désintéresse des ombres qui habitent dans les ténèbres.

La mort signifie de ce point de vue une contestation radicale de l'œuvre de Dieu, elle en fait apparaître l'absurdité. Jahvé se suscite un peuple qu'il maintient envers et contre tout à travers les siècles, et il laisse ses membres retourner, un à un, dans la poussière. Jahvé agit contre l'Égypte « à main forte et à bras étendu », il triomphe des Philistins, de Ninive et de Babylone, mais ne tente rien contre le Sheôl. Jahvé appelle Abraham, envoie Moïse, élit David ; l'Écriture énumère ses exploits, rappelle ses promesses, atteste sa fidélité, mais l'Histoire du Salut n'aboutit pour les croyants qu'à leur descente dans l'obscurité et le vide. La contradiction est trop éclatante entre l'Histoire Sainte et le sort final des fidèles pour que ceux-ci ne protestent pas contre la mort et ne supplient pas Jahvé de mettre un terme à ce scandale.

Mais la mort ne reste pas passive devant la création de Dieu, elle n'attend pas tranquillement ses victimes, elle n'est pas qu'une zone où règnent le silence et la nuit ; elle fait preuve, aux yeux des hommes de l'Ancienne Alliance, d'un extraordinaire dynamisme ; dans son impatience elle cherche à se saisir prématurément des témoins de Jahvé ; elle est une force déchaînée comme les grandes eaux du Chaos qui menacent continuellement l'œuvre de Dieu. Ce n'est pas sans raison que l'Ancien Testament la compare à un monstre insatiable à la gueule démesurément ouverte, et qu'il décrit le défunt sous les traits d'un noyé battu par les flots en furie. Les croyants connaissent en effet la virulence de la mort, son efficacité, ses ravages. Ils savent qu'elle s'empare d'eux et prend possession de leur corps et de leur âme ; ils sentent sa main se poser sur eux et les entraîner loin de Dieu et de son peuple. Ils voient en elle une puissance qui corrompt, isole et ruine tout ce qui tombe en son pouvoir. Les psalmistes assaillis par elle comme par une bande de vauriens, confessent qu'ils sont perdus si Jahvé n'intervient promptement ; ils vivent aux portes du Sheôl, d'où leurs appels déchirants, leurs cris répétés, leurs supplications, leurs disputes. Il leur faut convaincre Dieu que leur sort est en train de se jouer : Jahvé ne peut rester indifférent quand l'un des siens va disparaître dans les ténèbres et le silence !

*
* *

Car la mort n'intervient pas seulement à l'heure du trépas, elle s'acharne déjà lorsque pour une raison ou une autre l'homme ne peut pas vivre de la vie pleine, riche et abondante que le Créateur lui offre ; le malheureux, l'affamé, le vaincu, l'écrasé, le malade, le captif, le calomnié, même le pécheur, le coupable sont dès ici-bas ses sujets, puisque la vie authentique implique la force, la santé, la justice, la paix, la victoire, l'honneur, la liberté, la piété.

Nous retrouvons ici le réalisme biblique qui sait qu'une existence véritable ne peut se dérouler dans l'impuissance, l'iniquité et le désordre. Lorsque l'Ancien Testament décrit le défunt comme un être flasque et sans consistance, un être qui ne représente rien et qui est condamné à la solitude et à l'anonymat, un être sans signification et sans avenir, sans Dieu et sans prochain, ne fait-il pas un portrait saisissant de la condition de millions d'hommes aujourd'hui ? Les humains perdus dans la foule, numéros sans importance, privés de toute communion réelle, ne sont-ils pas des ombres parmi les ombres, vouées à un monde de ténèbres où règnent la violence et le mensonge ?

Le malade égaré dans une salle d'hôpital, l'innocent ignoblement accusé, le pauvre auquel personne ne prête attention, la veuve dont le droit n'est pas reconnu, l'étranger qui a dû s'exiler pour échapper à un régime policier, l'homme de couleur ou le Juif méprisé, tous ceux que la nation, le progrès, le parti ou l'intérêt ignorent, repoussent ou piétinent appartiennent déjà, dans la perspective vététotestamentaire, au Sheôl ; leur existence n'a rien de commun avec la vie que Dieu a en vue pour ses enfants.

Les prières de l'Ancien Testament ne nous cachent pas la misère humaine, elles révèlent la véritable situation où l'homme se trouve acculé, mais elles disent aussi le seul recours possible contre les forces de destruction ; elle désignent Dieu comme le secours unique et suffisant du malheureux. Elles en appellent à lui, l'assiègent de leurs plaintes et de leurs demandes. Elles invoquent ses promesses, elles s'accrochent à sa Parole, elles commémorent ses délivrances passées, elles trouvent dans l'Histoire sainte une garantie de la bienveillance de Jahvé. Mais il arrive que Dieu ne réponde pas ; son silence se fait pesant, son éloignement devient intolérable. Avec Jérémie, avec Job, le psalmiste cherche un Dieu qui se dérobe, un Dieu dont l'attitude présente offre un démenti insupportable au passé de son peuple. Le croyant s'enfonce dans la nuit,

sans cesser d'en appeler à la fidélité de son Dieu, à sa grâce, à sa loyauté, témoin d'une foi qui espère contre toute espérance.

*
**

Sur la Croix, le Christ affronte seul la mort. Ses disciples ont fui et le renient, le Père se tait. Il est livré aux puissances du Sheôl sans que Dieu fasse un geste pour lui éviter ce calice. Il est venu pour cette heure où il doit découvrir l'horreur d'une communion rompue avec son Dieu, d'un « pourquoi » qui n'éveille aucun écho, d'un ciel qui demeure silencieux et fermé.

Il a accepté dès l'instant de sa vocation de boire cette coupe amère en descendant au Sheôl où Dieu n'est pas, pour que nous ne puissions jamais plus connaître pareil abandon. Il meurt pour que notre mort ne soit pas semblable à la sienne. Il s'est fait notre prochain jusque dans le Sheôl, pour que même dans la mort nous le découvriions avec nous. Il a été totalement désolé c'est-à-dire réduit à la plus atroce solitude pour nous consoler à jamais en assumant nos questions, nos luttes, nos souffrances et nos agonies.

Il a vécu la mort dont l'Ancien Testament dit la puissance et l'horreur pour qu'en mourant nous ne puissions mourir « que dans le Seigneur ». Tel est l'un des aspects du mystère adorable de Vendredi-Saint.

Robert MARTIN-ACHARD

LA MORT, LE CHRIST ET LE CHRÉTIEN

Rien de plus ambigu que la mort : à son propos, les extrêmes se touchent : on peut passer sans transition de la chaire aux cafés de Saint-Germain-des-Prés.

« Vous vous occupez d'une foule de problèmes ; vous traitez de politique et d'économie... Il n'est, Messieurs, qu'une question sérieuse, celle que posent les six cent mille personnes qui entrent chaque jour dans leur éternité »¹.

« D'attente en attente et d'avenir en avenir, la vie de Matthieu glissait doucement... vers quoi ? Vers rien. Il n'y avait rien à attendre : la mort était revenue en arrière sur toutes ces attentes et les avait arrêtées ; elles restaient immobiles et muettes, sans but, absurdes... Il n'y avait plus rien que des attentes d'attentes, plus rien qu'une vie dégonflée, aux couleurs brouillées, qui s'affaissait sur elle-même. Si je mourais aujourd'hui, ... personne ne saurait si j'étais foutu ou si je gardais encore des chances de me sauver »².

En instance de jugement, le chrétien semble ne pouvoir que s'évader ; en sursis d'avortement, l'incroyant semble contraint de s'abstenir. Quand la mort revient en arrière, le monde perd de son intérêt : il n'apparaît plus comme une œuvre attachante mais comme un cadre pro-

1. Je garantis la substance de la phrase, mais je dois à la justice de reconnaître qu'elle date de dix ans.

2. J.-P. SARTRE, *L'âge de raison*, p. 212-213.

visoire : quelque sens qu'on donne au mot, l'homme y travaille à son salut.

Mortifiés par obligation, désabusés faute d'espoir, ceux que hante la mort ne s'entendent que sur un point : c'est de la fin que se prend l'art de vivre : *frère, il faut mourir !*

Réaction unilatérale ! elle ne fait droit ni à la liberté de l'homme, ni à la plasticité de la mort. Pour sûr, le fait est contraignant ! Mais la contrainte n'est pas toujours une misère : on peut subir, on peut aussi tirer le bien du mal ; notre noblesse, parfois, fait admirablement de nécessité vertu. On comprend que Sartre ne l'ait pas admis ; on déplore davantage que des prêtres du Christ s'efforcent d'éveiller leurs frères en les tenant captifs de la peur de mourir : leur Seigneur ne les a-t-il pas libérés ? Quel sens donnent-ils donc à la Pâque ? A son mémorial quotidien ? « Annoncer la mort du Christ jusqu'à son retour »³, n'est-ce qu'un art de s'effrayer ?

Puisque le Fils de Dieu est mort, il a consacré la mort. L'obligation de mourir demeure ; l'art de mourir est changé. L'art de vivre aussi. Pour finir comme le Christ, il faut vivre en plénitude, mais dans la foi, l'espérance et l'amour.

« PASSER DE CE MONDE AU PÈRE »

La mort nous apparaît comme un terme. Ouvre-t-elle une porte ? On l'ignore : cette fin n'a pas, de soi, le sens d'un but. Ainsi que l'âme, elle est mystère : elle échappe aux mesures de la science, on la décrit par ses effets. Arrêt du cœur ou des poumons, extinction de l'électricité cérébrale, ces signes sont des conséquences : on voit des cadavres, on ne voit pas la mort. Peut-être est-elle un passage, mais l'instant-limite est, comme tel, difficile à sai-

3. 1 Cor., 11, 20.

sir : une fraction de seconde, un millimètre d'altitude et l'appareil s'établit dans le ciel sans que vous ayez pu saisir le moment de son envol.

Pourtant, depuis que le Christ est « passé de ce monde au Père » (*Jean*, 13, 1), nous tenons « la définition de la mort »⁴. Tandis que les Juifs perdaient la mémoire du cadavre, les disciples se familiarisaient avec le ressuscité ; ils le buvaient des yeux (*1 Jean*, 1, 1), ils le palpaient (*Jean*, 20, 27), ils prenaient des repas avec lui (*Luc*, 24, 43). Expérience à jamais normative ! Il s'agit bien d'une révélation : le Seigneur a terminé son passage : il a commencé de vivre après avoir fini de mourir. Comprendre cette fin et ce commencement conduit à ne voir dans la mort qu'une transition.

Commencer de vivre

« Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie et que par le pouvoir sur toute chair que tu lui as conféré, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés » (*Jean*, 17, 1-2).

Jésus commence une autre vie ; il ne prolonge pas en Dieu celle qu'il menait parmi nous : pas plus que l'éternité n'est un temps indéfiniment prolongé, la vie dans la gloire n'est une vie naturelle, dispensée seulement de vieillir et de finir. Ressusciter, ce n'est pas entrer dans une existence quantitativement infinie, la « vie nouvelle » est d'un autre ordre, supérieure en qualité. Celui qui ressuscite commence de « vivre à Dieu » (*Rom.*, 6, 11) ; puisqu'il lui appartient, c'est de lui qu'il tire sa nouvelle vitalité. Dans la sphère suprême où le divin transfigure l'humain, le Christ est visiblement Dieu : il jouit jusque dans sa chair de « la gloire qu'il avait avant que fût le monde » (*Jean*, 17, 5).

4. J. GUITTON, *Journal*, p. 117.

Mais la gloire est communicative : « élevé de terre », le Christ « attire tous les hommes à lui » (*Jean*, 12, 32). Il « remplit tout » (*Eph.*, 4, 10). Son influence aimante l'univers afin de l'assumer dans la vie de Dieu.

Cet éclairage est décisif : Dieu s'en est pris à la mort ; il en a triomphé.

En premier lieu, il n'est plus vrai de dire : « Yahvé fait mourir et fait vivre, descendre au Schéol et en remonter » (*1 Sam.*, 2, 6). Ce langage est souvent le nôtre : il manifeste que nous sommes bien plus solidaires du premier Adam que du dernier, et, comme tels, mal évangélisés.

Déjà, l'auteur de la *Sagesse*, dernier en date des écrivains de l'Ancien Testament, avait interprété la *Genèse* : « Dieu n'a pas fait la mort, il ne se réjouit pas de la perte des vivants. Il a tout créé pour que tout subsiste ; les générations du monde sont salutaires, en elles il n'est aucun poison de mort, et l'Hadès ne règne pas sur la terre ; car la justice est immortelle » (*Sag.*, 1, 13-15). Admirable profession de foi ! Les impies objectent le caractère inéluctable de la mort pour s'étourdir de plaisir (2, 1-9) ; de ce fait, ils ne courent pas seulement à la mort, mais à une ruine eschatologique (1, 12), alors qu'une vie conduite selon la loi divine, norme de toute justice (1, 15), leur assurerait, pour finir, l'immortalité ; s'ils agissent ainsi, c'est faute d'interpréter le langage de la création : les générations⁵ s'y succèdent dans un effort de vie permanent : c'est le signe que les œuvres de Dieu sont durables et que, loin de se plaire à la mort, l'auteur de la vie ne se réjouit pas de la perdition ; les justes en feront l'expérience : ils partageront sa royauté (3, 1-8).

Ainsi la mort, phénomène de nature, n'est pas sans liens avec un phénomène moral et surnaturel. Péripétie,

5. Plutôt que les « créatures », traduction de la Bible de Jérusalem. J'emprunte l'exégèse de ce texte difficile à un cours inédit du R.P. Chr. LARCHER, o.p.

naturelle tant qu'on voudra, puisque tout doit *finir* en ce monde temporel, la mort n'en est pas moins accidentelle par rapport à l'intention totale de Dieu : « Oui, Dieu a créé l'homme incorruptible, il en a fait une image de sa propre nature ; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde : ils en feront l'expérience, ceux qui lui appartiennent » (*Sag.*, 2, 23-24). Il n'est donc pas purement naturel, il est aussi diabolique de mourir. Cette affirmation ne peut avoir qu'un sens : notre fin, conforme à la nature, aurait pu n'être pas le déchirement que l'on sait. Qu'elle soit devenue tragique ne nous laisse pourtant pas sans espoir. Car s'il est une perdition totale, seules en font l'expérience les victimes consentantes de l'« homicide » et du « menteur » (*Jean*, 8, 44) qui veut voir avorter la création faite pour subsister.

En second lieu, l'acte de mourir peut, dans la foi, se charger d'un sens nouveau. Nous sommes « morts » depuis notre baptême et notre vie est « cachée avec le Christ en Dieu » (*Col.*, 3, 3). La mort ne peut donc plus revenir en arrière afin d'empoisonner le présent : le Christ étant mort à notre place, elle est un événement passé. L'Esprit travaille en nous : une vie nouvelle est à l'œuvre, dont l'opération consume ce qui résiste à sa vitalité et porte à l'incandescence tout l'humain que nous livrons à Dieu. Le résultat n'est pas encore visible ; pourtant chacun de nous peut savoir qu'il est « passé de la mort à la vie » (*1 Jean*, 3, 14) : il lui suffit d'expérimenter la valeur, en particulier fraternelle, d'une vie adaptée vaille que vaille à la loi de Dieu. Ce n'est qu'un signe, certes, un surcroît du Royaume, mais le Christ, en manifestant le fruit humain de nos efforts, fera connaître un jour la gloire que le Père a voulu nous donner : l'instant de sa mort sera pour chaque homme celui de sa révélation. Nous verrons Dieu, certes, mais ce que nous contemplerons en lui ne sera pas totale nouveauté : nous verrons en clair ce que nous aurons vécu dans la foi : l'effort de notre liberté

sous la grâce, notre enfantement par nous-mêmes dans l'investissement créateur de Dieu.

Mais la gloire est contagieuse, nul dans le Christ n'en jouit pour soi seul : chacun de nous porte « un fruit qui demeure » (*Jean*, 15, 16), à la mesure de la charité qu'il met en œuvre ici-bas. Dans la vision de Dieu, la communion des saints sera manifeste : nous aurons conscience des liens surnaturels tissés dans les solidarités de notre devenir humain. Pour l'instant notre fécondité est invisible, elle est un mystère de foi, mais, comme l'a bien vu Bernanos, « s'il était en notre pouvoir de lever sur les œuvres de Dieu un regard unique et pur, l'ordre des Prêcheurs [par exemple] nous apparaîtrait comme la charité même de saint Dominique réalisée dans l'espace et le temps, comme sa visible oraison »⁶. Car, si, dans le temps, tout chrétien, par son amour, se taille un canton dans le Royaume (cf. *Luc*, 19, 16-19), c'est au moment de la mort que s'épanouit pleinement le ministère de son intercession.

Ainsi, la mort n'est pas tout-à-fait le commencement de la vie immortelle, elle en inaugure seulement la pleine révélation. Déjà nous sommes ressuscités, montés au ciel avec le Christ, mais cette gloire est invisible : l'affirmer relève de la foi. Par la mort, nous émergerons dans l'altitude où le soleil dissipe le brouillard.

Finir de mourir

A la mort du Christ, « tout est achevé » (*Jean*, 19, 30), son dernier souffle est un point final. « J'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire... J'ai manifesté ton nom aux hommes » (*Jean*, 17, 4. 6). Le Verbe fait chair a fini son travail, délivré pour toujours la Parole de Dieu, « rendu témoignage à la vérité » (*Jean*, 18, 37). Les hommes peuvent « regarder celui qu'ils ont transpercé » (*Jean*, 19, 37) : le cadavre du Christ ne leur apprendra rien que n'ait

6. *Saint Dominique*, coll. catholique, N.R.F., p. 11.

révélé son dernier soupir : le Sauveur est parfait, on ne peut lui ajouter quoi que ce soit. Le grain est semé dans notre monde, les germes vont se nourrir de sa substance, sortir de terre et monter en épis : Pentecôte ouvrira le printemps.

C'est pourquoi Jésus tendait de tout son être à la croix : « Je dois recevoir un baptême et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé » (*Luc*, 12, 56). Il lui tardait de terminer sa tâche, de parvenir au sommet de son efficacité. « Obéissant jusqu'à la mort » (*Phil.*, 2, 8), il désirait intensément poser le dernier acte de sa vie afin de lier au bon plaisir du Père la totalité de son vouloir humain. Alors il serait à jamais manifeste que l'homme et Dieu peuvent n'avoir qu'un même amour.

Ainsi de nous : notre mort sera notre « heure » (*Jean*, 13, 1), le dernier instant, non de notre vie, mais du temps que Dieu nous donne pour entrer dans la rédemption. Jusque là, tels de bons travailleurs, nous gagnons la vie éternelle au profit Dieu sait de qui ! Mobilisés pour vaincre, en nous-mêmes et dans le monde, la résistance à l'emprise du Seigneur, nous sommes engagés pour « solder du péché »⁷. En ce sens les actes de notre vie sont matière d'obéissance : l'intelligence « écoute » la Parole et le cœur travaille à la garder : ainsi meurt lentement notre tendance à nous séparer de Dieu. Travail pénible à coup sûr : nous n'aimons pas être envahis ! La liberté c'est, pour nous, l'indépendance, non l'état de vie engagée à Dieu. Aussi notre effort est-il souvent douloureux, car il exprime à la fois notre vouloir-vivre surnaturel et la résistance mauvaise dont nous devons venir à bout.

Mais, nous avons coutume de le dire, le vieil Adam ne meurt en nous qu'un quart d'heure après la mort. Boutade pleine de sens : nous n'en finissons pas de mou-

7. Madeleine DELBRËL, *Ville marxiste, terre de mission*, Ed. du Cerf, coll. Rencontres, p. 64.

rir. Vienne l'heure : si le pli de l'obéissance a été pris, la fidélité de toute une vie explosera dans l'ultime consentement. Au cœur de notre agonie, rayonnera la prière ardente où s'exprimait le cœur du Christ : nous épouserons pour toujours la volonté salvifique de Dieu. Alors nous pourrions dire à la suite du Seigneur, quoique, hélas ! moins totalement que lui⁸ : « J'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire », j'ai terminé mon travail, et l'audition fera place au regard.

Ainsi la foi nous révèle-t-elle les liens étroits de la vie et de la mort : en vertu du péché d'Adam nous sommes soumis aux maléfices de l'ennemi : œuvre de mort et de perdition ; en vertu de l'obéissance du Christ, l'Esprit tend à déployer en nous ses pouvoirs de vie : nous sommes porteurs de ce ferment. Ainsi la vie divine et la mort diabolique se font concurrence en nous : « *Mors et vita duello conflixere mirando* »⁹. Nous passons notre temps à épouser la cause de l'un ou l'autre adversaire. De qui serons-nous solidaires à la fin ? Dieu le sait. Du moins pouvons-nous le croire : si nous consacrons notre temps au salut, nous jouirons de son fruit. Une fois leur service achevé, les serviteurs prendront part à la royauté de leur maître : il les « établira sur tous ses biens » (*Matth.*, 24, 27). C'est ainsi que l'humain passe en Dieu : comme actes de rédemption d'abord, comme œuvre rachetée enfin. La gloire, alors, envahit l'humilité, car, suivant le mot de saint Irénée, la gloire de Dieu, c'est que l'homme vive, mais l'homme ne vit en plénitude que lorsque Dieu le transfigure au sein de sa propre vision.

8. « C'est, à bien peu d'exceptions près, le sort commun des hommes de mourir avec le sentiment de n'avoir pas accompli leur tâche ; chacun de nous doit connaître, à l'heure de l'agonie, ce suprême déchirement, avant de se réveiller, le seuil franchi, dans la douce pitié de Dieu, comme dans une aube fraîche et profonde » (G. BERNANOS, *Le chemin de la croix des âmes*, p. 471).

9. *Séquence* du jour de Pâques.

Un seul pas du travail au repos, de la peine à la joie : la mort est une frontière, tout est dans l'acte de la franchir.

« SE REMETTRE ENTRE LES MAINS DU PÈRE »

En apparence, il faut un jour cesser d'être : la vie se perd dans le néant. Intolérable autant qu'inévitable, la mort est le mal absolu. Son approche introduit la pire angoisse¹⁰ : le désespéré qui l'appelle parvient mal à la bien recevoir. Ainsi Job : il la désire (3, 20-23 ; 7, 15), sans cesser de la redouter (10, 18-19). On la compare à l'accouchement : c'est souligner qu'elle en reproduit les affres, car, tel l'enfant qui vient de naître, nous ne saurons qu'après un cri respirer l'air qui nous attendait. Même celui qui voit dans la mort un passage n'échappe pas à sa douleur : on l'arrache au sein familial pour le jeter dans l'inconnu.

Or, le Christ est venu « afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et d'affranchir ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort » (*Hébr.*, 2, 14-15). Puisque la mort nous fascine, Satan se sert de son pouvoir. Mais, libre à l'égard du diable, le Christ a « goûté » la mort (*Hébr.*, 2, 9). Il a voulu vivre comme nous cette expérience afin de nous apprendre à sublimer notre peur.

« Triste jusqu'à la mort »

Le Christ s'est troublé devant la mort. Il devait l'affronter sans faiblesse ; il avait vivement désiré s'y plonger pour porter du fruit. Il ne put pourtant pas échapper à l'angoisse et fut un moment submergé.

10. « Mes révoltes sont découragées par l'imminence de ma fin et la fatalité de ma dégradation... La mort hante mon sommeil... ça ronge » (S. DE BEAUVOIR, *La force des choses*) ; cf. *Sir.*, 40, 1-11.

Rien d'étrange en cette agonie : si l'image du plaisir est plus suggestive que lui, l'imminence du mal surpasse en horreur la réalité. Le Christ imagine sa mort, il prévoit les détails de sa Passion. Ce qui l'attend le frappe de *stupeur* ; proche, le mal engendre une *tristesse* accablante ; le sentiment d'impuissance amène l'*ennui* (cf. *Marc*, 14, 33-34). L'organisme ne résiste pas à la torture de l'esprit : sous la peau, des vaisseaux sanguins éclatent : le sang coagule dans la sueur (*Luc*, 22, 44). Prostrations, « violente clameur, larmes » (*Hébr.*, 5, 7), tous ces traits vont dans le même sens : cet homme est comme abattu.

Sensibilité trop vive ? Mais il s'agit du Fils de Dieu ! Sensibilité normale que le péché n'a pas épaissie, qu'un art de vivre très sage a plutôt dû développer. Voilà qui donne à réfléchir. Apte à goûter le charme de la vie comme à détester la douleur, Jésus n'est pas une « brute », il est homme, admirablement équilibré ; nul n'a donc souffert plus intensément que lui. Son horreur de la mort est saine ; on ne peut s'autoriser de lui pour exalter la douleur : comme telle, toute souffrance est sans valeur.

Or, le Christ ne nous a pas dispensés de la mort. Il nous est donc loisible de la craindre : quand sa perspective nous attriste, quand son imminence nous abat, quand la proximité d'un cadavre nous fait frémir de dégoût (comme le Christ au tombeau de Lazare, et par deux fois, *Jean*, 11, 33. 38), nous réagissons sainement. Le goût de la mort est morbide, une forme du désespoir.

On aurait tort pourtant de canoniser la crainte de la mort. Les faits nous en avertissent ; l'Écriture aussi : sous la pression de la peur, l'homme peut se conduire en lâche : la mort sert de prétexte aux apostats comme aux débauchés. Les persécuteurs le savent : ils font jouer ce ressort (2 *Mac.*, 6, 18-7, 42). Mais nul besoin d'évoquer les tyrans. En 1374 la peste envahit Sienne : il faut l'énergie d'une jeune fille pour mobiliser au service des malades quelques dominicains, pourtant parmi les meilleurs : pré-

tres et médecins fuyaient : « C'était une peur de la peur, car, en ces jours-là, celui qui ne mourait pas, vivait dans la peur ». Mais, la contagion disparue, « tous ceux qui échappèrent s'appliquèrent à jouir ; moines, prêtres, moniales, séculiers et femmes s'amusaient »¹¹. Echo d'une page ancienne : « Nos jours sont le passage d'une ombre... A l'œuvre donc ! Jouissons » (*Sag.*, I, 16 - 2, 9) ; vérité de tous les jours !

Plus subtile, une autre peur risque d'accompagner l'angoisse de la mort et de nous paralyser : dès que nous tentons de suivre le Christ, le péché qui hante nos vies laisse entrevoir son ampleur. Plus nous voulons nous engager, plus les difficultés le dévoilent : il prolifère où nous n'imaginions pas. N'en finissant pas d'explorer son influence, nous mesurons combien nous faisons peu pour Dieu. Serons-nous sauvés ? La question parfois se pose. Alors, la crainte apparaît : « Travaillez avec crainte et tremblement à accomplir votre salut » (*Phil.*, 2, 12). Les moines, dit-on, vivent de cette crainte ; la rhétorique pieuse en a souvent abusé. Il faut en préciser le sens. Une fois de plus, la mort du Christ va nous éclairer.

« *In manus tuas* »

Le Christ a, plus que personne, éprouvé l'angoisse de mourir. Mais il ne lui a rien cédé : il aurait voulu « si possible » (*Matth.*, 26, 39) échapper à la Passion, il a « présenté implorations et supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort » (*Hébr.*, 5, 7), mais en fin de compte il a vidé la coupe jusqu'aux derniers résidus de la douleur.

Dans la tempête où le jetaient les émotions de sa chair, sa volonté n'a pas faibli : plus que la mort il détestait la faute, plus que la vie il chérissait ceux à qui il la donnait par amour.

11. A. LEVASTI, *La vie de sainte Catherine de Sienne*, Ed. du Seuil, p. 13 et 159-161.

Pour lui-même, il s'en remettait au Père : ceux qui font son œuvre et, dans l'espérance, élèvent vers lui leur âme ne peuvent être déçus (cf. *Ps.*, 25, 1 et 3). Il est vrai, le déferlement de la souffrance peut entraîner dans l'obscurité. Alors, les certitudes se résorbent dans la fine pointe de l'esprit. Les espoirs de la chair s'effondrent et le Christ se plaint d'être seul : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! » (*Marc*, 15, 34). Mais l'espérance du cœur peut s'affirmer plus nette et Jésus jette son dernier cri : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (*Luc*, 23, 46). Plus qu'Abraham « espérant contre toute espérance » (*Rom.*, 4, 18), son dernier soupir est un acte de confiance, l'aveu d'un total abandon.

Puisque le Christ a sublimé la peur dans l'espérance, nous pouvons placer nos pas dans ses pas.

Devant la mort, ma chair frémira sans doute ; mais si je songe à celui qui a enduré de la part des pécheurs une telle contradiction, je ne défaillerais pas par lassitude d'âme (cf. *Hébr.*, 12, 3). Le souvenir de mon Sauveur me conduira à m'abandonner comme lui : le Créateur ne peut pas vouloir qu'avorte sa créature ; son amour de la vie est immense ; je puis lui faire une pleine confiance, m'abandonner dans la paix.

Et n'objectez pas que je ne mérite pas son amour : « Cette parole est sûre : le Christ-Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs dont je suis le premier » (*1 Tim.*, 1, 15). Nul n'est sauvé en raison d'une valeur qu'il tiendrait de lui-même, mais par l'amour gratuit du Christ. Que le péché existe en ma vie, qu'il paraisse y proliférer, je ne le sais que trop : si Paul pouvait se dire chef de file dans le péché, en quelque sorte un autre Adam, qu'en sera-t-il de moi ? Mais, chaque jour, j'entends la prière de l'Eglise : « Nous sommes pécheurs et pourtant vos serviteurs, nous espérons en l'abondance de vos miséricordes ; faites-nous entrer dans la compagnie de vos saints ». Oui j'adhère à cette demande : je ne compte pas

« sur le poids de mes mérites » ; si j'en ai, cela tient à l'amour de celui qui me les a donnés. « Insuffisant » (cf. *Luc*, 17, 20), je le serai toujours, ne faisant pas même ce que je dois. En tout état de cause, j'aurai toujours besoin que Dieu, par le Christ, m'octroie « largement » son pardon¹².

« L'esprit est ardent, mais la chair est faible » (*Matth.*, 26, 41). Parce que j'espère, la peur de la mort ne va pas disparaître à coup sûr. Je vais plutôt me familiariser avec elle, travailler, par l'espérance, à la réduire tous les jours. Ainsi cette fille d'Abraham, qui s'était convertie à Jésus-Christ : le mal et la mort la hantaient ; chaque jour, voyant venir son heure, elle priait pour obtenir la grâce que tout se passât rapidement. Elle s'est éteinte un matin de Pâques, lucide et sans aucune peur. Comme la mort du Christ, comme celle de tout chrétien, la sienne avait montré double visage : angoisse de la chair, sérénité de l'esprit. Elle avait mené longuement le combat contre l'angoisse : il lui restait pour finir à prendre sa part de la victoire du Seigneur : la mort, si souvent *revenue en arrière*, avait fini par se laisser apprivoiser : tant de peur changée en prière lava le visage sombre : il fut clair, alors, que mourir, c'est passer en Dieu.

« Il faut vous reconforter mutuellement »

Cet avertissement, deux fois répété (*I Th.*, 4, 18 et 5, 11), de l'Apôtre, l'avons-nous pris au sérieux ? Il devient de plus en plus difficile d'annoncer à quelqu'un l'approche de sa mort. Sans doute est-il des cas où les médecins eux-mêmes ont besoin, pour l'efficacité de leur art, que le silence soit gardé. Mais l'heure vient toujours où l'on doit parler : hormis des cas extrêmes, le mourant a le droit de savoir qu'il est en train de mourir, au moins s'il est croyant.

12. « Veniae quaesumus largitor admitte » (canon de la messe selon le rite romain).

Certes, une vie vraiment chrétienne suffit à préparer à la mort : dans l'espérance quotidienne mûrit celle du dernier jour. Pourtant, il faut nous en convaincre : il est bon de se voir mourir. C'est même une grâce divine ; comme telle, il faut la demander souvent ; les litanies des saints l'implorent : « De la mort subite, à l'improviste, délivrez-nous, Seigneur ! ». Tel est l'esprit de l'Eglise qui ne souhaite pas voir improviser notre mort : l'instant suprême ne doit pas passer inaperçu. Est-il rien de plus grave que de se remettre aux mains du Père ? Rien de plus beau ? De plus grand ? C'est notre dernier acte à la suite du Christ, même s'il s'accomplit dans une certaine peur.

Pour éviter cette peur, on barre parfois la route au prêtre : le messager de l'espérance passe pour un épouvantail. Décidément, le climat n'est plus chrétien. Aussi l'appel de saint Paul nous atteint-il de plein fouet. Il ne s'agit pas seulement de paroles : il faut recréer tout un comportement : façon d'entourer les malades, d'escorter le prêtre auprès d'eux, ton des vigiles funèbres, contenu des faire-parts, liturgie des funérailles, hors de l'Eglise surtout, tenue des cimetières, style et inscriptions des tombeaux¹³, pour les laïcs autant que pour les prêtres, que d'occasions d'annoncer Jésus-Christ ! Une campagne d'action dans le contexte paroissial au moins, ne pourrait-elle attirer l'attention là-dessus ? N'escomptons plus devant la mort pêcher les hommes à la ligne : il faut changer l'eau du vivier.

C'est pourquoi un effort de prédication s'impose, moins propre à effrayer qu'à pacifier. Nous avons redécouvert le mystère pascal. Certes nous n'en finirons pas de parler des réalités terrestres dans la lumière du Christ ressuscité. Mais dans la mort, nous touchons le problème

13. Une personne fit graver sur la tombe de sa mère le verset suivant : « Ma chair même reposera dans l'espérance » (*Ps.*, 16, 9 ; cf. *Actes*, 2, 26). Autour d'elle on jugea cela très « protestant ».

fondamental. C'est « le dernier ennemi » (1 Cor., 15, 26) : les chrétiens doivent savoir qu'il est vaincu, comment et par qui. Ils doivent partager cette victoire, transformer leur mentalité et leurs attitudes à propos précisément de la mort. Faute de quoi le climat collectif qui l'entoure sera fermé à l'espérance. Alors, pas d'autre alternative : la peur l'emportera, par quoi Satan tient les hommes captifs. Oui, nul n'est en mesure d'exorciser la peur humaine, sinon l'Eglise du Christ. Il dépend de nous qu'elle porte ce témoignage : on peut ne plus craindre la mort ; on peut même aimer de mourir.

« DONNER SA VIE POUR CEUX QU'ON AIME »

Des grands faits humains, la mort est le plus fatal. Sans doute les enfants de l'âge technique peuvent-ils, dans l'ensemble, espérer vivre plus longtemps que leurs aînés ; la science, pourtant, n'ose pas promettre qu'elle aura raison de la mort. Or, la fatalité, c'est la pire contrainte : rien de moins libre que l'acte où il faut mourir.

Les pressentiments qu'on pourrait en faire un acte libre n'en sont que plus émouvants : « Si je réussissais à être exactement présente à l'instant de ma mort, je la ferais être, ce serait une façon de la sauver »¹⁴. Cette remarque de Simone de Beauvoir est-elle une intuition de philosophe ? Une réminiscence laïcisée du catéchisme au cours Désir ? N'en décidons pas. Une chose est sûre : le Christ a voulu sa mort ; quand viendra la nôtre, il peut nous donner de la vouloir.

« Je donne ma vie... on ne me l'ôte pas »

De l'extérieur, le Christ a subi sa mort. Bien des gens ont collaboré à la produire : certains ont comploté contre Jésus, d'autres l'ont arrêté ; le sanhédrin l'a jugé ; Pilate l'a condamné ; les soldats l'ont exécuté. Homicide en rè-

14. *La force des choses.*

gle : condamnation d'un « juste » (*Luc*, 23, 47) à quoi ne manque pas l'accord d'une foule qui exige en revanche la relaxation d'un « assassin » (*Actes*, 3, 14-15).

Cette coalition s'explique : Pilate est un lâche : il a peur d'être dénoncé à Rome s'il innocente un Juif accusé d'être hostile à l'occupant ; les chefs du peuple sont jaloux : ces Juifs voient leur influence compromise et tremblent pour leur sécurité (*Jean*, 11, 47-48) ; Judas, « terroriste » peut-être, déçu par conséquent dans son espoir temporel, mais à coup sûr sentant venir l'orage, songe à se couvrir, non sans tirer parti de sa défection : il trahit pour de l'argent. Invisiblement, c'est Satan qui mène : « au temps marqué » (*Luc*, 4, 13), c'est lui qui « inspire » Judas (*Jean*, 13, 2), même, il « entre en lui » (*Luc*, 23, 3 ; *Jean*, 13, 26). Tant de passions composent une force ; leurs mobiles peuvent bien diverger : leur feu concentré parvient à imposer la mort du Christ.

Lui, pourtant, revendique la liberté de sa mort : « Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre. On ne me l'ôte pas ; je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre ; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (*Jean*, 10, 17-18).

Ce texte est significatif : Jésus ne dit pas qu'il veut mourir, mais qu'il veut donner sa vie : c'est mettre en relief l'activité qu'il déploie en sa Passion. Une fois de plus, la mort a donc un double visage : derrière la passivité qu'elle impose se cache la liberté d'un vouloir positif. Pour en apprécier la portée, il faut en découvrir les motifs.

« Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jean*, 15, 13). Un usage abondant a trop émoussé la pointe de cette phrase ; rendons lui son acuité : les amis en question ne le sont pas de leur chef ; ils sont « par nature fils de colère » (*Eph.*, 2, 3) ; ils ne s'attacheront au Christ que par le don qu'il leur fera. Ainsi, l'amour atteint son intensité suprême lorsqu'on se laisse prendre la vie par ceux-là mêmes dont l'hostilité

nous peine et dont on veut attirer l'amour. Il est possible de convertir ses ennemis en amis : il suffit pour cela de les laisser exercer toute leur agressivité. Désarmés, ils se rendent et s'avouent volontiers conquis. Non pas tous, hélas ! D'aucuns ne saisissent pas l'offre qui leur est faite : Jésus ne déteste pas Judas, Caïphe et Pilate ; eux refusent son amitié, mais ce refus n'enlève rien au Christ : son amour demeure entier, le don ne sera pas repris.

Mais pourquoi sommes-nous ennemis du Christ ? Parce que nous sommes pécheurs et qu'il a vocation de sauveur. Notre volonté propre est notre loi. S'il veut nous sauver sans nous violer (et quelle valeur aurait un salut contraint ?) Jésus doit, par sa parole, obtenir de nous la décision libre de renoncer à notre repli sur nous. Aussi doit-il toucher notre cœur. Hôte amical, il tend à Judas la bouchée qui l'honore (*Jean*, 13, 26) ; juif patriote, il se refuse à disputer devant le gouverneur avec ses frères de race, fussent-ils des accusateurs (*Matth.*, 27, 12-14) ; sauveur de tous, il tente d'éveiller Pilate au pressentiment de l'absolu dans l'humain : la vérité, garantie hors de ce monde (*Jean*, 18, 37), le pouvoir, soumis aux lois d'en-haut puisque consenti d'en-haut (*Jean*, 19, 11).

Mais, si nous vivons pour nous-mêmes, c'est que, dans l'immédiat, nous y trouvons notre compte, un avantage plus intéressant, nous semble-t-il, que l'innocence et l'amitié avec Dieu : ainsi Judas l'avare, les prêtres jaloux, Pilate, ami de César.

Jésus doit nous montrer dans les faits que cette rupture a des conséquences, dont la pire est l'aventure des fils d'Adam : qui nous prêche, exemple ou parole, la religion, lien avec Dieu, est un témoin gênant : nous inclinons à le faire mourir. La passion d'Abel est la conséquence atroce de l'irréligion de Caïn.

Tel est au fond le témoignage du Christ : « Vous êtes faits pour Dieu ; j'affirme qu'il vous aime, et je vous aime assez pour persister dans cette attestation. Je sais

très bien que je vous gêne et que vous refusez de m'écouter : vous songez même à me supprimer. Eh bien soit ! S'il faut du sang sur mes paroles, voilà ma vie : elle est à vous. Mais n'espérez pas me réduire au silence : si vous n'entendez pas l'appel de la parole, vous entendrez le cri du sang. Or celui du Fils de Dieu sera forcément *plus éloquent que celui d'Abel* (*Hébr.*, 12, 24). L'amour qu'il attestera est Dieu même, c'est-à-dire *un feu consumant* (*Hébr.*, 12, 29). Suivant que vous accepterez ou non sa brûlure, vous flamberez comme une torche vive ou bien serez calcinés ».

Notre refus de Dieu engendrera donc son martyr : il l'acceptera jusqu'au bout. A coup sûr, nous lui ferons du mal, mais nous nous en ferons bien plus : la souffrance est atroce, pire le péché. Aussi en assumera-t-il les conséquences afin de nous libérer : « Père, pardonne-leur : ils ne savent ce qu'ils font » (*Luc*, 23, 34). Parole inouïe : c'est du péché qu'il souffre, et plus intensément que du mal de sa chair.

Or, si c'est là nous aimer, c'est du même amour aimer la vérité, brûler pour Dieu.

Car, en tout cela, Jésus accomplit la volonté de son Père (*Luc*, 22, 42) puisqu'en tout et pour tout il ne s'occupe que de nous réconcilier avec Dieu. En effet, « on ne veut pas, chez votre Père qui est aux cieux, qu'un seul de ces petits se perde » (*Matth.*, 18, 10) et « c'est la volonté du Père que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et que le Fils le ressuscite au dernier jour » (*Jean*, 6, 40). Jésus peut donc parfaitement dire en quittant la chambre haute pour le jardin des Oliviers : « Le prince de ce monde vient. Contre moi, il ne peut rien, mais il faut que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis comme le Père me l'a ordonné » (*Jean*, 14, 30) : en un sens, donc, Dieu n'a pas d'autre vouloir que la mort du Fils.

Mais il faut s'entendre. Ce n'est pas que Dieu prenne plaisir au malheur : les fouets, les outrages, les coups ne lui sont pas agréables, il abomine la mort puisqu' « il ne se réjouit pas de la perte des vivants » (*Sag.*, 1, 13). Mais il « livre » son Fils (*Rom.*, 8, 32) et veut que son Fils se livre, car il veut qu'un être humain mérite la rédemption universelle et s'y donne intégralement. C'est pourquoi « du côté des tueurs la Passion fut un maléfice, mais celui qui par amour l'a soufferte en a fait un sacrifice »¹⁵, car « par un Esprit éternel, il s'est offert lui-même sans tache à Dieu » (*Hébr.*, 9, 14). De ce sacrifice, l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* suggère une précieuse analyse (10, 5-10) : « Tu m'as façonné un corps... je viens faire ta volonté ». Sa vie dans la chair, soumise à la condition temporelle, Jésus la consume pour Dieu. De l'instant où il entre dans le monde à l'instant où il en sort, il accomplit ce qui est « écrit à son sujet dans le rouleau du livre ». Dévotion parfaite, ou, si l'on veut, dévouement intégral. Ainsi l'âme du sacrifice est un amour obéissant : cet acte intérieur peut être instantané et demeurer stable à jamais. Par contre la matière ou le corps du sacrifice se manifestent dans le temps. En chaque événement, Jésus actualise son intention profonde : il s'ordonne en tout de tendre au même but. Lentement, sa vie totalise : l'instant de la mort achève l'intégration : alors, tout est passé en Dieu ; c'est la fin.

Pilate sera surpris que Jésus ait pu mourir si vite (*Marc*, 15, 44). Rien d'étonnant, dira-t-on ! La Passion l'avait épuisé. Saint Jean nous invite à prendre plus de recul : Jésus « remet son esprit » (*Jean*, 19, 30). Il est le Fils, on ne lui ôte pas la vie ; à l'heure voulue, il la donne, librement. Liberté sans exemple : il nous reste à l'imiter, mais ce sera, toujours, de loin.

15. Saint THOMAS D'AQUIN, IIIa, q. 48, a. 3.

« Etre pressé de mourir pour porter du fruit »¹⁶

Nous sommes tous condamnés à la mort. Nous subirons cette peine, infailliblement. Nous pouvons bien refuser la sentence, il n'est pas en notre pouvoir d'en éviter l'exécution. Mais, depuis que le Christ est mort, lui, l'innocent par excellence, il nous est offert d'accepter les deux. Alors, il peut nous justifier et nous sauver de la mort.

Le 14 nisan, Jésus n'est pas seul en croix. Deux malfaiteurs l'encadrent, promis au même tourment. Ils affrontent leur mort en butant sur la sienne : l'un en demeure esclave et l'autre s'en libère ; derrière eux, nous sommes légion.

Un des voleurs « insulte » le Christ (*Luc*, 23, 39). Ce mot de saint Luc étonne : demander un miracle, en s'identifiant d'ailleurs avec Jésus, est-ce vraiment l'insulter ? Voyons de plus près. « Nous sommes tous trois condamnés ; tire-toi d'affaire, si tu es le Christ. Et nous avec toi, si tu as du cœur ». Tout le problème est d'échapper à la souffrance et à la mort. Se reconnaît-il coupable ? Peu importe : il ne pense qu'à vivre, non à guérir de son péché ; il ne songe pas à d'autre salut que temporel, il ne croit pas à la rédemption. Aussi Jésus ne peut rien pour lui. En réalité, il ne s'identifie pas au Christ, il l'identifie à soi. Il le met au service de la malversation et donc au rang des malfaiteurs : l'insulte est là.

Inversement, l'autre voleur part de l'innocence de Jésus. Si ce dernier veut mourir avec les coupables, ce n'est pas qu'il ait péché, c'est qu'il les porte en son cœur ; se vouloir solidaire dans la peine sans avoir partagé la faute, c'est l'acte d'un amour. Et tout amour est sauveur.

Alors le voleur s'amende : il s'avoue coupable, assume la peine en attendant le salut, entre dans la Rédemption.

S'accuser n'est pas facile : l'amour seul permet de s'accepter. Mais lorsqu'il est aimé, le coupable se sent

16. P. LYONNET, s.j., *Ecrits spirituels*, p. 143.

libre : porté par la grâce de l'amitié, il parvient à se condamner. Sa culpabilité n'étant plus intolérable, l'agressivité finit par céder. Et puisque le Christ pousse l'amour jusqu'à prendre sur lui la peine, il demande à la partager. Ce sera le moyen de renier la faute, de convertir la désobéissance à la loi de vie en obéissance à la loi de mort. Le coupable accepte donc de mourir. Pour ce qui est de l'au-delà, il s'en remet à son nouvel ami : un jour sa royauté sera manifestée : il demande, alors, un souvenir.

Cet homme est libéré : le vieil Adam, source de mort et de condamnation, a cédé la place au nouvel Adam, source de vie et de justification. Loin d'« outrager l'Esprit de la grâce » (*Hébr.*, 10, 29), de « crucifier pour son compte et de bafouer publiquement le Fils de Dieu » (*Hébr.*, 6, 6) en le mettant au rang des malfaiteurs, le voleur a choisi de s'identifier à Jésus-Christ. En voici la preuve : l'insulte de son compagnon le provoque : il y répond par une profession de foi. Il a si fort la foi qu'il éprouve le tourment rédempteur : il parle à son compère ; il s'efforce de l'entraîner ; il l'aime assez pour vouloir qu'il passe en Dieu.

Repentir, aveu, satisfaction... l'absolution coiffe le tout. On n'en peut rêver de plus belle : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis » (*Luc*, 23, 43). Jésus ne promet pas un souvenir : il agit dans le présent, et, puisque la résurrection, liée au retour de gloire, doit être remise à plus tard, il ouvre un jardin de délices, renouvelé de l'Eden. Surtout, il ne fait pas que remettre la dette, il manifeste l'amitié : tu es avec moi dans la peine, je t'offre, avec moi, la joie, et, plus tard, l'honneur.

Tel est l'idéal de la mort chrétienne : que tout en moi appartienne à Jésus-Christ.

Certes, je sais ma mort fatale : j'en subis constamment l'attente, je n'en choisirai pas le jour. Comme de toute loi, je puis pourtant m'en libérer.

Car l'important n'est pas de fixer soi-même l'heure¹⁷, mais, l'heure approchant, d'être prêt à lui choisir un sens. Or s'il est vrai qu'on peut choisir en un instant, il n'en est pas moins vrai que le passé nous conditionne à chaque instant : si chaque jour je m'ordonne de préférer ce que je veux préférer au moment de mourir, le temps venu, je ne subirai pas : j'improviserai, au vrai sens du terme, qui n'est pas *créer de rien*, mais *tirer de ses provisions*. Il faut donc mourir chaque jour, afin de pouvoir bien mourir.

Sagesse chrétienne ? Sans doute ! Art de vivre aussi, tout humain même si c'est dans la foi qu'il se révèle au mieux : « Quelle différence si grande y a-t-il entre vivre et mourir ? On meurt tout le temps puisque mourir c'est perdre la vie et que nous la perdons heure par heure. La mort s'exerce à tout instant. Elle détruit à mesure que la vie construit, à l'égard des mêmes éléments et dans un même acte. Il n'en sera ni plus ni moins de l'acte dernier, et notre dernier soupir sera une respiration comme une autre. On penserait tout autrement de la mort terminale, si l'on avait le sentiment de la mort permanente. On meurt une fois dans son lit et tout le temps en soi-même »¹⁸.

Mais la foi au Christ va plus loin que la plus noble affirmation de soi devant la mort. Elle ajoute à cet art de mourir ce que l'Évangile ajoute à la sagesse du Portique : l'amour et l'humilité du voleur crucifié. Le chrétien, par la mort quotidienne, entre dans le travail de sa rédemption. « Il n'y a nul rapport de moi à Dieu, ni à Jésus-Christ juste. Mais il a été fait péché pour moi...

17. « Si c'est l'arrêt du compte qui donne son sens et sa valeur à notre vie, peu importe que tous les actes de notre vie aient été libres : le sens même nous en échappe si nous ne choisissons pas nous-mêmes le moment où le compte s'arrêtera » (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 622).

18. A.-D. SERTILLANGES, o.p., *De la mort*, R. Morel éditeur.

Loin de m'abhorrer, il se tient honoré que j'aïlle à lui et le secoure... Il faut ajouter mes plaies aux siennes et me joindre à lui... Mais il n'en faut pas ajouter à l'avenir »¹⁹.

Je meurs donc chaque jour, en m'avouant coupable, et je me condamne à mort. Loin de subir la peine par contrainte, je l'assume par amour : « Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur... A mesure que tu les expieras, tu les connaîtras, et il te sera dit : vois les péchés qui te sont remis. Fais donc pénitence pour tes péchés cachés et pour la malice occulte de ceux que tu connais. Seigneur, je vous donne tout »²⁰.

Mais il faut aller plus loin. Ce n'est pas pour moi seul qu'il m'est offert de mourir. Je puis, pour d'autres, offrir mon sacrifice, dans une charité dont l'horizon naturel est l'Eglise et même l'humanité. « Il faut mourir sans cesse à soi-même pour porter les autres à entrer dans cette pratique de la mort qui est le fond du christianisme » (Fénelon).

J'aimerai donc la souffrance et la mort. Non pour leur visage d'ombre : il est horrible en effet. Mais, comme Pascal aimait la pauvreté, parce que Jésus-Christ l'avait aimée²¹, j'aimerai la mort pour le visage de lumière qu'elle a pris sur la croix du Christ et qu'entrevoit le voleur croyant. Je voudrai ma mort comme il a voulu la sienne : pour tirer le bien du mal²².

19. PASCAL, *Pensées*, Br. 553.

20. IDEM, *Ibidem*.

21. PASCAL, *Pensées*, Br. 550.

22. « Nous voulons réellement ce qu'Il veut, nous voulons vraiment, sans le savoir, nos peines, notre souffrance, notre solitude, alors que nous nous imaginons seulement vouloir nos plaisirs. Nous nous imaginons redouter notre mort et la fuir, quand nous voulons réellement cette mort comme il a voulu la Sienne. De la même manière qu'Il se sacrifie sur chaque autel où se célèbre la messe, Il recommence à mourir dans chaque homme à l'agonie. Nous voulons tout ce qu'Il veut, mais nous ne savons pas que nous le voulons, nous ne nous connaissons pas, le péché nous fait vivre à la surface

**

Car tel est bien le dernier mot. Depuis que le Fils de Dieu a pris sur lui notre mort, la contagion du bien l'emporte sur la contagion du mal. « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (*Rom.*, II, 32), il a laissé jouer la liberté, couru le risque du péché et de son extension universelle, car il se réservait d'engager tous les hommes dans l'œuvre de leur rédemption. Comme l'a bien vu Claudel : « Le mal est dans le monde comme un esclave qui fait monter l'eau ».

La mort, dans cette optique, est « le dernier ennemi ». C'est pourquoi elle *revient* toujours *en arrière*. Mais que le Christ l'ait vaincue commande notre art de vivre : l'engagement, non l'évasion. « Tout est royaume de Dieu, la terre comme le ciel. Soyons avec Dieu, et, pour nous, il n'y aura plus de mort. Nous mourons tout le temps à ce monde-ci comme nous naissons à l'autre. La mort est derrière nous, non pas devant »²³.

Claude BOURGIN, o.p.

de nous-mêmes, nous ne rentrerons en nous que pour mourir, et c'est là qu'Il nous attend » (G. BERNANOS, *Dernier agenda*. Cité par A. BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, Paris, Ed. du Seuil, 1954, p. 147).

23. A.-D. SERTILLANGES, *De la mort*.

LA MORT DANS LE CHRIST

De la rupture à la communion

« Tu es vis-à-vis de la guerre comme sont les chrétiens devant la mort : les yeux tellement fixés sur ce qui viendra après qu'ils en oublient toutes les horreurs de l'agonie ».

Roger MARTIN DU GARD, *Les Thibaud*,
t. V, p. 136.

« Les prédicateurs traiteront de préférence les sujets suivants : le péché mortel, le délai de conversion, la mort, les derniers sacrements, l'éternité des peines, la parabole de l'enfant prodigue... », lit-on dans le *Règlement sur les Retraites paroissiales ou Missions* en vigueur dans le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Monseigneur Dupanloup¹.

Ces missions avaient pour but, par le rappel des « grandes vérités », de ramener le peuple à la pratique religieuse. La désaffection à l'égard de la religion allait croissante. Ces « grandes vérités » qui soulignaient l'impuissance de l'homme devant la mort et le jugement paraissaient de nature à inciter une terreur « salutaire » : les hommes reviendraient sous son effet à la fréquentation des sacrements, recevraient au moins l'Onction des malades à la dernière extrémité, et assureraient leur salut.

1. Cité par Ch. MARCILHACY, *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Monseigneur Dupanloup*, p. 286.

La mort est un grand moyen de conversion. Et en souligner les horreurs et l'improvisiste, c'est faire acte de charité : c'est éviter à quelques-uns le jugement. « Le sermon sur la mort, nous raconte Pierre Emmanuel dans *Qui est cet homme ?*, avait lieu le soir, toutes lumières éteintes, sauf une faible bougie ; et l'ombre se creusait autour de nous, le diable nous frôlait de ses ailes, nous avions des cauchemars... » Il nous rapporte que le prédicateur avait conté le décès subit d'un de ses anciens retraitants : « Il était mort, mes enfants, avec dans une main un livre de Zola, et dans l'autre la photo d'une femme de mauvaise vie. Quand il fut mort, son corps devint tout noir »². On ne sait dans le cas quel fut le signe le plus évident de réprobation : qu'il mourût lisant Zola, ou que son corps devînt noir. Voilà de quoi ébranler l'imagination et inspirer un désir ardent de conversion.

On est heurté par cette exploitation malsaine de l'angoisse devant la mort. Admettons qu'elle fut rare. Elle n'a pas seulement pour origine le goût du morbide : elle correspond, notamment au XIX^e siècle, à une situation sociologique et idéologique. Le monde échappe au prédicateur. L'initiative ne vient plus de l'Eglise : les idées de liberté, de progrès, d'organisation sociale et communautaire, la science viennent du dehors. Tout semble peu à peu se plier à la volonté de l'homme, et on entrevoit qu'il vaincra la misère, la souffrance physique, la maladie. Il reste la mort : elle est invaincue. « Aussi, écrivait l'Abbé Bardin, l'impie sent bien que la puissance des prêtres est enracinée dans les douleurs de cette vie »³. Mot prononcé pour justifier qu'on s'occupe de soulager certaines misères matérielles en vue de ramener à la pratique religieuse. Mot terrible cependant : Dieu partout semble silencieux. Il est exclu, mais il reste une faille : son ombre s'y pro-

2. Pierre EMMANUEL, *Qui est cet homme ?*, Paris, Egloff, 1947, p. 83 et 82.

3. Cité par Ch. MARCILHACY, *Ibid.*, p. 170.

file et le pouvoir incontesté de l'Église s'y glisse. L'homme ne peut faire reculer la mort : elle est la dernière arme de la puissance de l'Église.

« Église, Sainte Église, après avoir échappé à ton emprise, pendant longtemps je me suis demandé d'où venait ta puissance, écrivait naguère H. Lefebvre. Je vois maintenant la terrible profondeur, la terrible réalité de l'aliénation humaine ! Depuis tant de siècles, tu draines, tu amasses, Sainte Église, toutes les illusions, toutes les fictions, tous les vains espoirs, toutes les impuissances. Comme la plus précieuse des moissons, tu les engranges dans tes maisons et chaque génération, chaque époque, chaque âge de l'homme apporte quelque chose à tes greniers. Et voici devant moi les terreurs de l'enfance humaine, et voici les inquiétudes adolescentes, et voici les espoirs et les doutes de la maturité commençante et jusqu'aux frayeurs et aux désespoirs de la vieillesse, car il ne te coûte rien de dire que le soir du monde approche et que l'homme déjà vieilli périra sans s'être accompli ! Des hommes se mettent un peu à l'écart de la vie pour pouvoir la dominer avec tout l'art fomenté par l'expérience de vingt siècles et plus... Et ils se penchent sur le premier souffle du nouveau-né et le dernier soupir du moribond, sur les questions de l'enfance, les craintes de la virginité et les troubles des adolescents et sur les anxiétés des misérables et même sur les douleurs des puissants : partout où faiblit un homme, ils arrivent. Dans la vieille expérience toujours plus habile, dans le corps « spirituel » de l'Église, tout sert — jusqu'aux doutes et aux hérésies, et aux attaques. Puissance illimitée d'absorption et d'accumulation de l'inhumain, elle est cela même et rien que cela »⁴.

L'Évangile ne se reconnaît ni dans la prédication qui utilise la terreur animale de l'homme devant la mort, ni

4. H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, t. I, L'Arche, Paris, 1958, p. 231-232.

dans la critique des aliénations religieuses que dénonce H. Lefebvre. La mort n'est pas ce dernier carré de souffrance et de malheur qui donnerait efficacité à la parole de l'Eglise. S'il existe un sens chrétien de la mort, il respecte et assume l'attitude humaine en face d'elle. Ce n'est pas en réduisant cette attitude à la peur animale qu'elle a quelque chance de devenir chrétienne.

*
* *

La mort est-elle susceptible d'une signification humaine ? A-t-elle — indépendamment de l'attitude que l'homme adopte à son égard : résignation, révolte, acceptation, dépassement, liberté, espérance — une « essence signifiante » ? Ou bien faut-il tenir qu'elle est une simple limite, le pur fait de disparaître au monde, l'absurdité par excellence ?

Les penseurs modernes, à la différence de ceux des époques antérieures, ont beaucoup réfléchi à la mort. Il ne se dégage pas une doctrine commune, mais une méthode d'approche réflexive de ce fait humain. Jusqu'à présent, il était, à quelques exceptions près, le domaine de la religion, de la poésie et de la littérature. Les penseurs se détachent de plus en plus d'une réflexion « ontologique » qui n'a pas au préalable assuré son point de départ anthropologique. Mettre au cœur de la réflexion l'homme dans sa réalité concrète, c'est se refuser à ignorer superbement ce qui est l'interrogation la plus radicale : la mort. Les religions autrefois se chargeaient d'exorciser la question. Le monde devient profane et souvent athée. La question demeure. Il faut l'apprivoiser. Ce n'est pas simple : « L'athéisme est une entreprise cruelle et difficile ». Car aucune théorie ne la dompte : que je la pense absurde, ou que je l'affirme signifiante, elle m'arrache au monde et me terrasse à jamais. Longtemps elle est abstraite : « Jusque-là je n'avais jamais été intéressée par la mort, écrit Anne Philipe. Je ne comptais pas avec elle.

Seule la vie importait. La mort ? Un rendez-vous inéluctable et éternellement manqué puisque sa présence signifie notre absence. Elle s'installe à l'instant où nous cessons d'être. C'est elle ou nous. Nous pouvons en toute conscience aller au-devant d'elle, mais pouvons-nous la connaître, ne fût-ce que le temps d'un éclair ? »⁵.

Cette pure limite n'est rien. Ce n'est pas ainsi que l'homme fait l'expérience de la mort. Tant qu'elle est une pure possibilité objective, elle n'est pas sa mort ; elle n'est même pas « la mort ». Bernanos écrit, dans la *Nouvelle histoire de Mouchette*, à propos de cette adolescente qui risque de transir de froid dans la pluie et la tempête : « N'ayant jamais été malade, le froid qui la pénètre est à peine une souffrance, une gêne plutôt pareille à tant d'autres. Cette gêne n'a rien de menaçant, n'évoque aucune image de mort. Et d'ailleurs, la mort elle-même, Mouchette y pense comme à un événement bizarre, aussi improbable, aussi inutile à prévoir que, par exemple, le gain fabuleux d'un gros lot. A son âge, mourir ou devenir une dame sont deux aventures aussi chimériques »⁶.

Mais vienne la disparition d'un être aimé ; vienne la vieillesse, la mort découvre son visage : « Ce qui était monstrueux c'est que tu doives mourir. J'allais être seule, je n'y avais pas encore pensé. La solitude : ne pas voir, ne pas être vue... »⁷. « Tu fus mon plus beau lien avec la vie. Tu es devenu ma connaissance de la mort »⁸.

Simone de Beauvoir, dans une page admirable, imagine la mort de celui qu'elle aime et la sienne propre : « Ou je verrai Sartre mort, ou je mourrai avant lui. C'est

5. Anne PHILIPPE, *Le temps d'un soupir*, Julliard, Paris, 1963, p. 12-13.

6. G. BERNANOS, *Œuvres romanesques*, La Pléiade, N.R.F., Paris, 1961, p. 271.

7. A. PHILIPPE, *Ibid.*, p. 62.

8. A. PHILIPPE, *Ibid.*, p. 50.

affreux de ne pas être là pour consoler quelqu'un de la peine qu'on lui fait en le quittant ; c'est affreux qu'il vous abandonne et se taise »⁹. Ce n'est pas seulement la disparition de l'être aimé qui donne figure concrète à la mort : la vieillesse est la mort s'installant dans la vie. Un vieux poème chinois le dit sobrement : « A l'aube mon miroir m'attriste sur mes cheveux qui changent ». Simone de Beauvoir écrit avec moins d'apparente sérénité : « La vieillesse m'infecte aussi le cœur... Mes révoltes sont découragées par l'imminence de ma fin et la fatalité des dégradations ; mais aussi mes bonheurs ont pâli. La mort n'est plus dans les lointains une aventure brutale : elle hante mon sommeil ; éveillée, je sens son ombre entre le monde et moi : elle a déjà commencé. Voilà ce que je ne prévoyais pas : ça commence tôt et ça ronge... Ce qui me navre... c'est de ne plus rencontrer en moi de désirs neufs : ils se flétrissent avant de naître dans ce temps raréfié qui est désormais le mien »¹⁰.

Absence au monde, absence à autrui, désertion, tâche inachevée, telle apparaît la mort à beaucoup de nos contemporains. Ces thèmes ne recouvrent qu'une minime partie de ce que les penseurs modernes ont dit de la mort. Ces thèmes sont significatifs : ils ne sont pas seulement élaboration de philosophes. Ils sont vécus au niveau de l'expérience. Peuvent-ils aider le théologien à éclairer, à la lumière de la foi, le problème de la mort ?

*
* *

La Révélation judéo-chrétienne au sujet de la mort se résume en deux données fondamentales : la mort est le salaire du péché ; la mort est vaincue dans l'acte de la Résurrection du Christ. On ne peut séparer l'une et l'au-

9. Simone DE BEAUVOIR, *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1964, p. 686.

10. *Op. cit.*, p. 685.

tre affirmation : le mal du péché fut manifesté dans toute sa virulence concrète lors de la Rédemption accomplie par Jésus-Christ (cf. le chapitre cinquième de l'*Épître aux Romains*).

Le problème qui se pose donc au théologien est le suivant : est-il possible de dévoiler dans la mort telle qu'elle nous apparaît un affleurement objectif des affirmations révélées ? En d'autres termes, peut-on, à partir de l'expérience de la mort, au sens où elle est possible et qu'il reste à préciser, éclairer les données révélées ? Il ne s'agit pas de prouver à partir d'une réflexion simplement humaine qu'il existe un lien nécessaire et logique entre le péché et la mort. Le propos est plus modeste et plus respectueux de la Révélation : il vise simplement à tenir ensemble ce que le croyant tient de la Parole de Dieu et ce qu'il voit dans l'expérience. Un éclairage mutuel en résultera. Pour qu'il soit effectif, il est nécessaire que la réflexion théologique accepte de reconnaître la légitimité d'une pensée profane : la Parole de Dieu ne dit pas comment la mort dévoile le péché. Il faudrait pour cela qu'elle procède à une analyse anthropologique. Elle ne le fait pas. Elle affirme un lien et elle dit que ce lien est surmonté en Jésus-Christ : en libérant l'homme du péché, il le libère de la mort.

Nous n'avons pas à parler ici de la Résurrection, c'est-à-dire du terme de cette libération. Elle est cependant l'horizon toujours présupposé. Notre insistance sur le lien entre mort et péché ne doit pas faire oublier que le point de vue pris est partiel : il est commandé par l'objectif de cet article. Ce lien entre mort et péché, nous essaierons de le suggérer en prenant deux thèmes qui hantent plus spécialement la pensée et la littérature modernes : la mort et l'inachèvement de l'être humain, la mort et l'absence au monde et à autrui.

*
**

Immaturation et mort

Solon, dit-on, aimait répéter qu'un homme ne peut être jugé avant qu'il soit mort. Il a alors accompli sa tâche. Son histoire est désormais close : elle ne peut être ni reprise, ni corrigée. Elle est, tout simplement. L'homme mort est figé dans son passé. Celui-ci appartient à tous : son auteur n'y peut plus apporter la moindre retouche.

Tant que l'homme vit, son passé lui appartient : une orientation nouvelle change la signification de l'ensemble. Les *Confessions* de saint Augustin confèrent à son passé une signification différente de ce qu'elle eût été s'il était mort avant sa conversion. Le passé devient objectif, la chose de tous, lorsqu'une conscience n'a plus de pouvoir sur lui. Absent de l'histoire, l'homme mort est livré au jugement.

Cette réification du passé, cette mainmise sur une conscience ayant existé et n'existant plus, font saisir un aspect apparemment absurde de la mort. Sartre imagine que Balzac soit mort après avoir publié quelques romans de jeunesse : il fût entré définitivement dans l'histoire comme un médiocre. Ayant vécu, il a écrit la *Comédie humaine*. On le juge un génie, et on découvre dans ses œuvres de jeunesse des anticipations de sa maturité.

Un rien eût pu arrêter cette acquisition lente de la maturité. Une maladie, un accident, et l'œuvre restait inachevée. Qui dira ce qu'eût été l'évolution de Merleau-Ponty ? La mort est la puissance de ce qui nous est extérieur : incidence du monde naturel ou malfaisance d'autrui, la mort n'arrive pas au terme d'un développement. Elle saisit l'homme à l'improviste, comme un voleur.

On s'explique qu'une mort jeune paraisse scandaleuse. On s'explique également que la mort d'un être qui promettait beaucoup paraisse plus irritante que celle d'un médiocre. Les auteurs bibliques trouvent obscure la mort dans la fleur de l'âge. Celle du vieillard rassasié de jours

leur paraît naturelle. Il a accompli sa tâche. Il peut partir. Celui qui meurt jeune est frustré de son temps. Il n'a pas eu sa mesure.

Nous ne sommes peut-être pas aussi sensibles que les anciens à la sérénité de la mort du vieillard. La vieillesse était l'image de la sagesse. L'homme y atteignait la maturité morale et spirituelle. Il avait achevé sa course. Il ne désertait pas le monde. Il entrait dans le repos. La mort qui venait à lui était sa mort. Il tombait dans l'au-delà comme le fruit mûr se détache de l'arbre. La mort apparaissait alors comme la conséquence de la maturation intérieure. Il n'est pas rare aujourd'hui encore de rencontrer de telle mort de personnes âgées. Elles font paraître d'autant plus scandaleuse la discordance qui existe entre la maturité et la mort.

« De la mort subite, délivrez-nous, Seigneur », chante l'Eglise dans ses litanies des saints. La mort qui frappe brusquement, ou celle qui atteint avant que l'homme ait donné sa mesure n'est pas seulement scandaleuse pour l'incroyant. Elle est étrange au croyant lui-même. Des apologistes naïfs ou complaisants ont reconnu dans de telles morts des jugements de Dieu : Arius meurt soudainement, et Luther est frappé d'apoplexie.

Ce n'est pas sérieux, mais dans de telles aberrations s'exprime maladroitement et d'une façon odieuse le sentiment que certaines morts ne sont pas « naturelles ».

Pour le croyant, la vie terrestre de l'homme porte une immense responsabilité : il y construit son visage éternel. Ce n'est pas le temps qui dépend de l'éternité, mais l'éternité qui mûrit dans le temps. Le hiatus entre la maturité apparente et la mort est donc étrangement mystérieux. La mort vient à l'homme comme par effraction. A la limite, ce n'est pas « sa mort », le fruit mûr qui choit dans le repos. Le décalage entre la maturation de l'être humain, particulièrement frappant dans la mort jeune ou la mort soudaine, est l'aspect quasi expérimental du scandale

propre à la mort. Celui-ci est particulièrement douloureux pour le chrétien : l'éternité entre dans une vie humaine comme de l'extérieur. La mort est, à la lettre, improvisée.

Sans doute est-ce pour une part une illusion de l'esprit que d'accorder à la vieillesse un statut exceptionnel. A supposer même que le vieillard ait le sentiment d'avoir accompli sa tâche, et qu'il accepte en toute sérénité de « rejoindre ses pères », la coïncidence expérimentale entre la mort « biologique » et l'achèvement personnel n'existerait pas. L'homme est un être historique et n'a jamais fini de se « définir ». L'homme, dans le temps, a la capacité de se « reprendre », de se redéfinir, de réécrire son passé. Il a accompli des choix qui, dans leurs conséquences, sont irréversibles. Mais, vivant en ce monde, il garde encore le pouvoir de se situer autrement vis-à-vis de ses propres choix. L'assassin qui demande pardon à Dieu n'abolit pas le passé : il change son rapport à ce passé. Tant que l'homme demeure dans la possibilité de se situer autrement par rapport à son passé, on ne peut parler d'achèvement. Désertant le monde, et n'ayant plus la capacité de se disposer vis-à-vis de son passé, l'homme est alors ce qu'il a historiquement élaboré : il est « fini », achevé pour l'éternité : « Je rentre en moi-même pour toujours », dit M. Ouine. La cessation du temps par la mort est l'achèvement. L'homme est éternellement ce que fut son histoire.

Dès lors, pourquoi parler d'un scandale ? La mort n'est-elle pas toujours ce qui supprime la possibilité que l'homme a de se définir ?

Il est vrai, l'histoire humaine n'a pas d'achèvement au sens où l'homme pourrait dire : « Je suis au terme de mon développement, je puis tomber en Dieu ». La mort est toujours déchirement. Il y existe cependant une maturation. L'enfant devient adolescent, adulte, puis vieillard. Les âges de la vie ne sont pas seulement biologiques. C'est la personne entière qui se transforme. La mort est scan-

daleuse lorsqu'elle ne s'inscrit pas dans cette ligne progressive. La rompant brusquement, elle donne achèvement éternel à ce qui n'est encore que promesse. L'extériorité de la mort donne à Dieu un visage autre que Celui que révèle l'Évangile. Le Dieu vivant est le Dieu de la Patience. Il n'est pas le Dieu qui souhaite la mort du pécheur. Il est l'Ami qui frappe à la porte. L'Évangile le présente cependant comme Celui qui vient à l'improviste. Ce divorce entre la maturation spirituelle, devenue désir d'entrer dans le repos de Dieu, souhait de contempler sa Face, et l'irruption à l'improviste, nous semble le signe que la mort est autre chose que l'épanouissement dans la lumière de Dieu. Elle est cela. Mais elle l'est douloureusement. Et cette angoisse et ce déchirement qui risquent de faire basculer le Visage aimant de Dieu dans Celui du Juge et du Vengeur proviennent d'une rupture primordiale : l'homme fuit la compagnie de Dieu. La mort est éclosion en Dieu si la foi, dans la remise de soi à l'Amour du Christ, franchit l'obstacle : la mort paraît être ma propre destruction, l'interruption de mon développement, le signe que Dieu est absent. Il faut dépasser l'agonie et non pas l'oublier, pour percevoir le vrai visage de Dieu.

*
* *

La foi, victoire sur la mort et le péché, oriente dans un sens où l'immaturation n'est plus scandaleuse. L'homme, avons-nous dit, donne sens à sa propre histoire. Au point de départ, il n'est rien, sinon possibilité et promesse. Pourtant, il est déjà tout devant Dieu.

La foi, en effet, est la réponse positive à l'initiative aimante de Dieu. L'amour de Dieu est toujours actuel : il s'adresse à l'homme à tous les instants de son développement ; il possède la plénitude de son sens à tous les moments du temps. La fidélité humaine est le déploiement dans l'histoire personnelle d'un premier amour

perçu et auquel l'homme s'accorde. Quelle que soit la vie d'un homme, sa valeur, sa longueur, jamais il ne mesurera l'immensité de l'Amour du Christ pour lui : il restera toujours en deçà de l'initiative divine. La foi ne reconnaît pas un amour de Dieu qui correspondrait au mérite ou au développement historique d'un homme. La foi reconnaît que l'Amour de Dieu précède tout mérite, qu'il saisit dans la pauvreté, la faiblesse, le péché même, et que cet Amour est d'une force infinie, quelle que soit ma réalité historique. Cette antériorité de l'amour divin explique que la foi, étant de l'ordre de la réciprocité, me situe à chaque instant au terme de ma propre histoire : Dieu. Le sens de cette histoire, celui d'une réciprocité aimante avec le Christ, est présent dans la foi. La mort comme passage au Père dévoile ce sens. L'homme qui aime n'attend pas d'être parfait et de mériter d'être aimable pour désirer voir la femme qu'il aime. Il souhaite à tout instant être avec elle. Car à tout instant l'amour rend raison de ce souhait. Et il sait que le sens de l'amour se réalise dans cette réciprocité actuelle. Si le christianisme n'était qu'exigence légale de perfection, il serait scandaleux que la mort intervienne comme de l'extérieur, et ce scandale ne serait en rien dépassé par la foi : l'être moralement non mûr resterait éternellement tel. Mais si le christianisme est essentiellement l'entrée dans une réciprocité aimante, l'achèvement est toujours présent. Que l'homme ne soit pas sauvé par ses mérites, mais par grâce, signifie que l'histoire humaine, qui n'est jamais achevée, atteint pourtant toujours sa fin : l'entrée dans la communion divine. Le déchirement que manifeste la mort est bien le salaire du péché : il est dépassé dans l'Amour du Christ. Il est cependant un autre signe que la mort est liée au péché : la rupture de la communion avec autrui.

*
* *

La mort et le lien à autrui

La mort n'est pas seulement destruction de ma propre

possibilité d'achèvement : elle est l'absence à autrui. Nombre d'études récentes abordent par cet aspect le problème que pose la connaissance de la mort. En effet, parler d'une expérience de la mort n'a de sens que pour autant qu'elle est anticipée dans la vie. La mort est par définition la cessation de toute expérience. Si donc, elle peut revêtir un sens pour l'homme, c'est qu'elle doit être accessible dans la « vie ». Nul n'a l'expérience de sa propre mort. L'expérience suppose une distance à l'égard du vécu. La mort est l'abolition de toute distance comme de tout vécu. Comment donc l'atteindre dans sa réalité ?

Si la mort est un fait uniquement biologique, « une résolution des humeurs », selon l'expression de M. Ouine, elle est un retour à un autre type d'organisation naturelle. Elle n'est pas immanente à la conscience.

Mais la mort n'est pas la mort du corps : elle est celle de la personne. Elle est la mort de la conscience. Elle est la destruction des relations de cette conscience au monde et aux autres. « Je t'ai trop aimé pour accepter que ton corps disparaisse et proclamer que ton âme suffit et qu'elle vit. Et puis, comment faire pour les séparer, pour dire : ceci est son âme et ceci est son corps ? Ton sourire et ton regard, ta démarche et ta voix étaient-ils matière ou esprit ? L'un et l'autre, mais inséparables »¹¹.

Par la mort, la conscience déserte le monde et autrui. C'est par la médiation de la mort d'autrui que l'homme fait l'expérience de la mort.

Être vivant, c'est être activement inséré dans un ensemble de relations. L'homme n'est ni un être biologique, ni un être solitaire. Il est le centre plus ou moins superficiel de liens personnels. Il appartient à une famille non seulement par le sang, mais par l'affection. Il a créé des liens par son activité : liens de voisinage, de nationalité, de travail, d'idéal, d'amitié, d'amour. Il a œuvré au milieu d'un monde humain qui le dépasse, certes, mais qui

11. Anne PHILIPPE, *op. cit.*, p. 48.

est pourtant lui. L'homme qui prend sa retraite sait ce qu'il en coûte que d'être en marge de l'activité des hommes. L'homme vit et souffre pour ceux qu'il aime. Il a expérimenté que la vraie souffrance n'est pas pour soi, mais pour les êtres aimés. La trame de la vie humaine est cet ensemble de liens. La personne est cette trame. La mort n'est pas seulement une destruction biologique : elle est la destruction de ce qui fut lentement créé et qui forme le tissu même de la conscience. « Je n'arrive même plus à me souvenir de son visage et de ses yeux » : l'absence prolongée est comme la mort. Mais, dans la mort, la destruction est irrémédiable. Jamais plus telle conversation inachevée ne pourra être reprise. La mort est la « désertion » de la conscience. Et cette « désertion », nul ne la peut conjurer.

Ma propre mort se vit dans la mort de l'être aimé. Plus le lien est profond et authentique, plus la mort est vécue comme mort. Qui n'a ressenti à quel point la sérénité de la nature et la beauté innocente du monde est outrageante lorsqu'on perd quelqu'un de cher ? La communion au monde se vit à travers la communion aux personnes. Tout s'ordonne davantage autour de certains visages qu'autour d'idées. Le monde dramatique n'est pas celui des idées : elles mettent à l'abri. Sans cesse, nous pouvons les réinventer, les contempler, jouer avec elles. Mais je ne puis donner présence à l'être aimé, lui redonner vie. Eichmann disait de R. Hoess, assassin de deux millions de juifs à Auschwitz, qu'« il avait considéré sa tâche comme une besogne désagréable et bureaucratique ». Pour le bureaucrate, il n'existe pas de visages particuliers. Il travaille avec des généralités : les juifs. N'ayant aucun autre lien qu'abstrait, il peut tuer. La mort n'apparaît jamais dans sa réalité. A Auschwitz, on ne la nommait pas, on parlait d'un « traitement spécial ». La mort n'est un scandale que pour l'être qui aime. Les soldats de Franco criaient : « Vive la mort ». Elle s'évanouit dans le fait divers. Elle est une nécessité biologique.

Imaginons qu'un homme détruise peu à peu tous les liens qu'il a avec autrui. Supposons qu'il se préserve de la moindre affection afin de se garder de tout souci. Disons qu'il devient pur observateur, une sorte de « voyeur » comme le Ouine de Bernanos. Rien ne peut l'atteindre : il s'est retranché du monde interhumain. Il a la dureté du diamant. Mûré dans sa solitude, la mort biologique lui apparaîtra comme l'entrée dans le vide qu'il est : « Je suis vide, dit M. Ouine... Il n'y a eu en moi ni bien ni mal, aucune contradiction, la justice ne saurait plus m'atteindre — je suis hors d'atteinte — tel est probablement le véritable sens du mot perdu. Non pas absous ni condamné, notez bien : perdu oui, perdu, égaré, hors d'atteinte, hors de cause »¹². Une telle mort n'est pas scandaleuse : elle est passage du néant au néant. Aucun lien de communion n'était inscrit dans une telle vie. La mort n'en rompt aucun. Elle concrétise l'absence. Si le péché est le refus de tout lien, la mort en est la conséquence.

Le péché est en dernière analyse l'absence voulue, la solitude préférée, l'amour rejeté. Dans le rejet d'autrui, Dieu est nié. « Comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit pourrait-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? » La rupture avec Dieu entraîne une rupture avec autrui. Les premières pages de la Bible le suggèrent : le refus de l'amitié avec Dieu entraîne la destruction de celui qui est son image, l'homme. Le premier péché qui inaugure le monde sans Dieu est le meurtre.

La mort est le salaire du péché, car la vie créée par Dieu est une vie de communion. Refuser la « communion » signifie en définitive refuser la création, son orientation communautaire, à l'image de la communion trinitaire. La mort est le signe que l'homme est fermé à autrui et à Dieu. Provenant du péché qui est rupture de communion,

12. G. BERNANOS, *op. cit.*, p. 1557.

division, elle est surmontée par la foi vivante qui est insertion dans la Communion avec le Christ.

*
**

La mort du juste est un scandale : sa vie fut en effet dominée par le souci de la communion avec le Dieu vivant, reconnu dans son image humaine. Aussi la Bible nous dit-elle que Dieu n'a pas fait la mort ; elle est entrée dans le monde par la jalousie du Diable. Bref, elle a pour source le péché, la division, la haine. Le Dieu de la Bible est un Dieu d'unité et de communion : il est le Vivant. Il ne peut être l'auteur de ce qui est absence et solitude, néant.

Ce fut une originalité de la religion d'Israël de supporter sans atténuation le scandale de la souffrance et de la mort du juste. Pendant de longs siècles, on a cru le pallier en imaginant une certaine équation entre la prospérité terrestre et la justice intérieure, et tel psalmiste ne craint pas d'affirmer envers et contre toute expérience qu'il n'a jamais vu un homme juste mendier son pain. Une position aussi héroïque ou aussi naïve ne peut être tenue longtemps. Tôt ou tard, il faut se rendre à l'évidence : les auteurs des livres de *Job* et de *l'Ecclésiaste* ne cachent pas le scandale ; ils le mettent en pleine lumière. Dieu blâme les amis de Job qui se prodiguent en consolations mensongères. La rétribution terrestre n'existe pas. Cela signifie que la justice de Dieu est plus mystérieuse qu'on ne l'avait jusqu'alors pensé. Car apparemment il en va du bien comme du mal, puisque la mort est le terme irrémédiable de toute vie humaine.

L'Ancien Testament n'a pas mis un lien très ferme entre la mort et le péché. Il a pressenti leur parenté. Il a perçu aussi que la justice de Dieu se manifeste ailleurs puisqu'elle n'apparaît pas ici-bas. Les derniers témoins de l'Ancien Testament parlent de la Résurrection corporelle.

Le Nouveau Testament est plus précis. Saint Paul voit dans la mort le signe d'une rupture entre l'humanité et Dieu. Il décrit l'humanité soumise au règne du péché, triomphant dans la mort. Il tient que la liberté à l'égard du péché est finalement la liberté à l'égard de la mort. Et dans la mort du Christ, il reconnaît que la mort est vaincue.

Certes, la mort est vaincue, mais elle n'est vaincue qu'en espérance. La foi ne va pas abolir la mort : elle la prive de son venin de péché. Elle ne supprime pas la mort biologique ; elle ne dispense pas des affres de l'agonie. Elle est la possibilité donnée à tout homme de vaincre sa mort dans la mort elle-même. La foi ne confère pas un pouvoir magique ; elle n'arrache pas à la condition historique dont la mort marque le terme. Elle fait de la mort qui est humainement la rupture de tout lien, l'accession à une communion, visée ici-bas, mais jamais pleinement actualisée.

La mort qui détruit apparemment toute communion est une sorte de métamorphose ou de passage : arrachant au péché et aux conditions limitées de la « chair », elle fait entrer dans l'universalité actuelle de la Communion divine. Le signe en est, dans le Message révélé, la Résurrection corporelle. La mort n'est pas abolie : son sens est retourné. Signe d'absence, elle est éclosion à la présence pure.

Cette « conversion » de sens est possible si la mort biologique ne s'identifie pas à la mort comme inachèvement et comme absence à autrui. La mort biologique est une réalité neutre, susceptible de significations contradictoires. Ce n'est pas elle qui est directement le salaire du péché : que désormais elle ne soit pas le signe lisible du passage de notre condition limitée dans sa possibilité de communion, à une condition autre où la gloire de Dieu se manifeste pleinement ; qu'elle soit, au contraire, le signe de la destruction et de la rupture ; qu'elle ne pa-

raisse pas assumption ou métamorphose, mais néant, et corruption, telles sont les marques de sa soumission au péché. Ce n'est pas la cessation de l'existence historique et terrestre qui est la conséquence du péché. C'est la façon dont, sans la grâce du Christ, est humainement repris l'arrachement à l'existence historique. La foi ne demande pas de croire au mythe d'une existence immortelle historique si l'on n'était pas sous le péché. La foi affirme seulement que cette mort qui est effectivement la nôtre n'est pas celle qui correspond à la vocation primordiale de l'homme dans le dessein de Dieu, et dans l'horizon d'amitié avec Dieu qui eût été le sien. L'aspect dramatique de la mort, sa signification scandaleuse pour le juste, est liée à la distance prise par l'humanité à l'égard du Dieu vivant.

Le christianisme n'abolit pas la mort : il fait de ce qui est un signe de rupture, un signe de communion. Elle ne peut être ce signe que dans la mesure où l'homme a pris distance à l'égard de ce qui est sa source, le péché. L'homme libre de la haine et de la division, est libre de la mort.

La mort paraît désertion, absence au monde et à autrui, fuite du destin des hommes. L'homme en tombant dans le néant pour le monde tombe dans le néant pour autrui. Simone de Beauvoir dans l'épilogue de *La force des choses* et Anne Philipe dans *Le temps d'un soupir* décrivent admirablement l'inhumanité de cette retombée dans le néant, le caractère intolérable du « jamais plus » au monde et à autrui.

Il est intolérable, car ces femmes se sont vouées à quelqu'un et au monde. Aucune consolation, aucun avenir imaginé auquel la conscience ne prendra aucune part ne peut effacer la cruauté de ce « jamais plus ». L'athéisme est une entreprise cruelle lorsqu'il n'est pas bâti sur la haine comme le fut le nazisme. Là où autrui est aimé et respecté, le « jamais plus » apparaît difficilement naturel et humain. La mort n'est pas un fait divers biologique. Brisure de la conscience pour autrui, elle ne va de soi que

pour celui qui a déjà fait naître cette brisure. La mort perd alors sa signification tragique. Le criminel ou le soudard peuvent risquer leur vie : leur vie n'a pas de sens ni de liens. Ils se moquent de la mort ; ils la narguent. Leur mépris de la mort est leur mépris de la vie. La mort n'est morte que pour une vie signifiante. Elle peut être angoisse de la douleur, révolte de l'instinct de conservation, peur devant l'inconnu. Elle n'est pas ce tragique qui fait que le monde plein de sens, la tâche interhumaine, les visages aimés, disparaissent dans le néant.

Le chrétien ne nie rien de l'angoisse et du tragique de cette rupture. Il n'oublie pas l'agonie pour songer imaginairement à l'après. Il croit que, dans le Christ, il peut faire de sa mort un signe de communion. Le Christ donne sa vie pour que tous aient part à la vie. Le Christ affronte ce qui symbolise concrètement la victoire de la solitude du péché. Parce que la mort biologique est une réalité neutre, le Christ peut en faire le signe d'une réalité sainte. Donnant sa vie librement, il témoigne qu'il préfère à sa propre vie et les hommes et la volonté de son Père. Ce témoignage est une confiance absolue dans le Dieu vivant : Jésus tient que la mort endurée pour la justice et pour les hommes ne peut se solder par l'absence définitive, la rupture totale. « Une fois que je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi ». La mort du Christ est absorbée dans la Vie du Ressuscité, pouvoir de communion universelle de par la possession actuelle de l'Esprit. La condition charnelle ne limite plus le pouvoir aimant du Christ. Il n'est pas seulement présent à quelques-uns, et à une époque. Il est désormais le Vivant qui domine tous les temps, et qui scrute les reins et les cœurs, non pour juger, mais pour sauver.

*
* *

Concluons donc. La mort chrétienne trouve sa signification dernière dans la mort du Christ. Le Christ donne

espérance d'entrer dans une Vie où l'angoisse de l'inachèvement et de l'absence n'existe plus. La foi est victoire sur la mort, en étant victoire sur ce qui divise. Réunifié à Dieu, aimant avec Dieu autrui, le croyant ne peut être définitivement englouti dans ce qui irrémédiablement sépare : la seconde mort. La mort temporelle en était le symbole concret. Dans le Christ, elle devient éclosion à la vie. Rien n'est épargné au croyant de la condition des hommes, pas davantage que la vraie mort ne fut épargnée au Christ. Il « meurt toute sa mort », mais en la mourant dans la foi à Celui qui est la Vie et l'Amour, il entre dans la Joie de Dieu et la Communion universelle de l'Esprit.

Christian DUQUOC, o. p.

L'AGONIE DE JÉSUS

Entre le récit de la Cène et celui de l'arrestation, les trois premiers évangélistes ont placé la scène dramatique de Gethsémani, que Luc appelle « l'agonie », pour nous situer d'emblée au cœur de la Croix. Le récit contraste étrangement avec l'ensemble du message du Nouveau Testament sur la Passion de Jésus. Sans doute le Christ crucifié tient-il une part considérable dans nos récits évangéliques : les événements du procès et de la mort, qui ont duré à peine quelques heures, revêtent une importance proportionnellement plus grave, aux yeux de l'Église apostolique, que les circonstances des années de la vie publique. Il n'est que plus saisissant de se laisser prendre par l'atmosphère de cette lutte dans la prière. Les récits évangéliques, pas plus que les épîtres du Nouveau Testament, ne nous permettent d'entrer dans « les sentiments du Christ Jésus ». Ils ne font guère de psychologie autour du personnage central : ils s'intéressent à la signification de ces événements pour le salut ou au caractère exemplaire du Seigneur pour la vie de ses disciples. Cette lutte poignante entre Jésus et son Père est un fait unique dans nos évangiles. A peine le dernier cri sur la Croix prolonge-t-il, comme un écho, cette tragique veillée de Gethsémani.

Cette heure tranche sur l'impression d'ensemble que nous donnent les évangiles du comportement de Jésus devant la mort. Les annonces de la Passion des récits synoptiques évoquent un abandon confiant du Serviteur au dessein du Père tel qu'il est manifesté par les Ecritures : « *Il faut* que le Fils de l'Homme s'en aille à Jérusalem

salem, qu'il y souffre beaucoup, qu'il soit mis à mort et qu'il ressuscite le troisième jour ». Quant au quatrième évangile, il manifeste la souveraine maîtrise de Jésus sur son destin : il a reçu du Père le pouvoir de donner sa vie et cette heure dépend entièrement de sa volonté. Gethsémani contraste encore, à l'intérieur du récit de la Passion, avec le calme du Seigneur qui devance les événements en bénissant la coupe : « Ceci est mon sang, celui de l'alliance, répandu pour une multitude ». La tristesse et l'effroi du jardin des Oliviers semblent si éloignés du silence et de la solennelle majesté du prévenu devant ses juges.

Il faut que ce récit ait été profondément enraciné dans la tradition évangélique et que l'événement ait été gravé dans la mémoire des témoins pour qu'il se soit imposé aux évangélistes. Mais cette tradition nous est parvenue sous des formes différentes, qu'il importe de serrer de plus près afin de dégager la signification de l'agonie de Jésus.

LES RÉCITS ET L'ÉVÉNEMENT

Nous possédons de la prière de Jésus à Gethsémani les trois relations synoptiques, situées entre la Cène et l'arrestation, un parallèle johannique, qui suit l'entrée du Messie à Jérusalem, et une allusion assez claire de l'*Épître aux Hébreux*. Ces cinq récits s'accordent sur certains aspects et divergent sur d'autres : accords et divergences nous permettent de remonter à des traditions. Ces traditions elles-mêmes nous font atteindre un événement sur lequel la foi des disciples n'a cessé de méditer.

1. Les récits

Un premier regard sur les textes fait aussitôt déceler une différence de frappe entre ces cinq témoignages. Les récits de Matthieu et de Marc sont étroitement apparentés : Jésus, parvenu à Gethsémani avec les disciples s'éloigne d'eux (*Matth.*, 26, 36 ; *Marc*, 14, 32) ; il prend avec lui Pierre, Jacques et Jean pour n'être pas seul en sa prière

(*Matth.*, 26, 37-38 ; *Marc*, 14, 33-34) ; il s'adresse à son Père à trois reprises (*Matth.*, 26, 39 ; *Marc*, 14, 35-36 et *Matth.*, 26, 42 ; *Marc*, 14, 39 et *Matth.*, 26, 44 ; cf. *Marc*, 14, 41) ; à trois reprises, il revient vers les trois disciples, les trouve endormis et leur adresse un reproche (*Matth.*, 26, 40-41 ; *Marc*, 14, 37-38 et *Matth.*, 26, 43 ; *Marc*, 14, 40 et *Matth.*, 26, 44 ; *Marc*, 14, 41) ; lorsqu'il revient pour la troisième fois, il annonce que l'heure où le Fils de l'Homme va être livré est venue et que le traître s'approche (*Matth.*, 26, 45-46 ; *Marc*, 14, 41-42).

Le récit de Luc est beaucoup plus simple : il ne fait mention que du groupe des disciples, ne comporte qu'une prière au Père et une exhortation aux disciples. Toutefois, dans ce cadre plus dépouillé, l'évangéliste présente deux traits originaux : la sueur qui tombe à terre en gouttes de sang, signe de l'intensité du combat (*Luc*, 22, 44) et la mention de l'ange qui vient reconforter Jésus dans son agonie (*Luc*, 22, 43). Ce dernier détail veut sans doute indiquer que le Père a entendu la prière de son Fils, puisqu'il envoie un messenger pour le soutenir. Luc introduit donc l'idée que la prière a été exaucée, qui n'apparaît pas dans leurs premiers synoptiques.

La scène de *Jean*, 12, 27-28 nous introduit dans un autre climat. Le Fils qui s'adresse à son Père est déjà en quelque sorte le Seigneur entré dans sa gloire : « La voici l'heure où le Fils de l'Homme doit être glorifié » (v. 23). Cette heure cependant n'est pas encore sonnée : « Maintenant mon âme est troublée ». Et, à ce point, le quatrième évangile rejoint Matthieu et Marc. Jésus demande à son Père de le sauver de cette heure, mais il reconnaît aussitôt qu'il est venu pour cette heure qui est celle de la gloire du Père. Et la scène culmine sur une voix du ciel, qui manifeste aux auditeurs, mais non à Jésus lui-même, que sa prière est exaucée. Cette voix peut nous faire hésiter entre Gethsémani et la montagne de la Transfiguration. Le contexte est différent, et la coloration que Jean donne à la scène est tout à fait dans la note de sa christologie.

Mais la prière dans le trouble subsiste, accompagnée de la réponse divine. Cette prière de Jésus s'imposait au témoin de la gloire lui-même.

L'*Épître aux Hébreux* présente Jésus comme le grand prêtre, capable de compassion, qui offre à Dieu le sacrifice pour le péché (5, 1-3). C'est dans cette perspective qu'il fait allusion à la scène de Gethsémani : aux jours de sa chair, de cette faiblesse qui éclate dans le grand cri et les larmes, il présente l'offrande de sa prière à celui qui pouvait le sauver de la mort. Il est exaucé et devient ainsi principe de salut pour ceux qui lui obéissent (v. 7-9). L'allusion est plus proche du récit synoptique par son insistance sur la faiblesse de la chair, mais non sans affinité avec le quatrième évangile lorsqu'elle accentue la réponse divine à la prière du Fils.

Si nous passons de la forme de l'épisode aux thèmes qui en constituent la pointe dans l'esprit des écrivains, nous observons encore des affinités et des divergences. Dans le récit de Marc, la prière de Jésus développe deux thèmes successivement : tout d'abord, au style indirect, Jésus prie pour que *l'Heure* passe loin de lui (*Marc*, 14, 35), puis il demande, au style direct, au Père d'éloigner *la coupe*, s'en remettant finalement à sa volonté (v. 36). Le thème de l'Heure, celle de la livraison du Fils de l'Homme aux mains des pécheurs, revient à la fin de l'épisode en Matthieu et Marc, ce qui prouve bien que ces deux évangélistes lui accordent une importance spéciale. Bien qu'elle soit devenue dans le quatrième évangile l'heure de la gloire pour le Fils qui obéit au Père, cette heure est au cœur de la prière du Christ johannique. Et cette coïncidence entre les deux premiers synoptiques et Jean est assez étonnante.

Cependant le thème de l'heure est déjà moins accentué chez Matthieu que chez Marc. Il omet la prière au style indirect. Et quand il redouble la prière de Jésus (au v. 42), il ne reprend non plus que la prière relative à la

coupe. Le thème de l'heure a complètement disparu chez Luc. C'est la coupe qui fait l'objet de la supplication de Jésus. Et l'Épître aux Hébreux s'en rapproche en mentionnant que Jésus implore « celui qui pouvait le sauver de la mort » : il s'agit sans doute du contenu de la prière du grand prêtre. Il semble que, dans le langage biblique, la coupe évoque mieux que l'heure la mort qui arrache clameur et larmes.

Le récit n'est pas simplement structuré par la prière solitaire de Jésus. Au près de ce personnage principal, qui se tient en présence du Père, le groupe des disciples est endormi dans les ténèbres du jardin. La relation synoptique, du moins, se plaît à accentuer le contraste. Le lien existe par les allées et venues de Jésus, qui ont pour objet une *exhortation* sous forme de reproche. Nous sommes en présence d'une seconde pointe. Elle est introduite en Matthieu et Marc lorsque Jésus s'adresse aux trois qu'il vient de prendre avec lui : « Mon âme est triste à en mourir ; demeurez ici et *veillez* ». Elle revient dans le reproche à Pierre après la première prière : « Simon, tu dors ? Tu n'as pas eu la force de *veiller* une heure ? *Veillez et priez* pour ne pas entrer en *tentation* : l'esprit est ardent, mais la chair est faible ». Lorsque le traître s'approche, le moment pour lequel les disciples n'ont pu demeurer éveillés, Jésus peut dire, sans doute sur le mode ironique : « Désormais vous pouvez dormir et vous reposer ! ». Luc aussi a senti l'importance de ce trait, puisqu'il encadre la scène par le même commandement de Jésus : « *Priez pour ne pas entrer en tentation* ». Mais la vigilance disparaît au profit de la prière devant la tentation. Il excuse d'ailleurs le sommeil des disciples : comment pourraient-ils veiller puisque la tristesse les accable ? Et il évite de faire de ce commandement du Maître un reproche comme les deux autres synoptiques.

Ce coup d'œil global sur les récits nous invite déjà à constater la fidélité d'une mémoire à travers la remarquable richesse d'une contemplation autour d'un même

événement. La présentation formelle peut varier d'un évangéliste à l'autre. Ils peuvent laisser tomber tel trait et accentuer tel autre, choisir entre deux pointes, voire même entre deux points de vue assez différents. C'est ainsi que Jean ne renonce pas à considérer cette scène si poignante à la lumière de Pâques, tandis que les synoptiques ou l'auteur des *Hébreux* nous préservent un visage inhabituel de Jésus. Il n'en reste pas moins que tous ont conservé le souvenir de l'agonie de Jésus en présence de l'heure ou de la coupe.

2. Des récits évangéliques aux traditions

L'analyse des récits nous a fait déjà pressentir, sinon des sources communes à nos auteurs, du moins des traditions qui se rencontrent ou, au contraire, présentent déjà des divergences. Il est probable que Matthieu connaît le texte de Marc et réagit sur cette base, en accentuant le schème d'une triple allée et venue de Jésus et d'une triple reprise de la prière. Mais il est douteux que Luc utilise ce texte de base. Et que dire de Jean ou de l'auteur des *Hébreux* ?

Dans une remarquable étude consacrée au seul récit synoptique¹, K.G. Kuhn constate que nous sommes, chez Matthieu et Marc, en présence d'une double introduction (Jésus se sépare d'abord des disciples, puis des trois), d'une double prière (en Marc, celle qui concerne l'heure, puis celle qui concerne la coupe et la volonté du Père), enfin d'une double exhortation aux disciples (d'abord le reproche adressé à Pierre de ne pouvoir veiller une heure, puis, en finale, l'annonce de l'heure aux disciples). Si nous séparons ces doublets, nous pouvons reconstituer deux récits indépendants sur les indices de certaines affinités (par exemple l'intérêt pour les trois et Pierre ou pour le thème de l'heure).

1. K. G. KUHN, *Jésus in Gethsemane*, dans *Evangelische Theologie*, XII (1952-53), p. 260-285.

Dans le premier récit, l'exhortation de Jésus s'adresse au groupe des disciples et la prière de Jésus a pour objet l'heure :

« Ils parviennent à un domaine nommé Gethsémani et il dit à ses disciples : Restez ici, tandis que je prierai.

Etant allé un peu plus loin, il se jetait contre terre et il priait pour que, s'il était possible, *cette heure* passât loin de lui.

Et il vint et les trouva en train de dormir, car leurs yeux étaient lourds de sommeil ; et ils ne réalisaient même pas ce qu'ils discutaient avec lui.

Et il leur dit :

Vous poursuivez ainsi votre sommeil et votre repos. Et pourtant *l'heure est là* : voici que le Fils de l'Homme va être livré aux mains des pécheurs ».

Le second récit est centré sur les trois que Jésus exhorte à la vigilance, d'une part, et sur la prière qui a pour thème la coupe, d'autre part :

« Et il prend avec lui Pierre, Jacques et Jean, et il commença à trembler et à être angoissé et il leur dit :

Mon âme est triste à en mourir ; demeurez ici et *veillez*.

Et il disait :

Abba, Père ! Tout t'est possible.

Eloigne de moi cette coupe.

Cependant la question n'est pas ce que je veux moi, mais ce que tu veux toi.

Et il vient et il les trouve en train de dormir et il dit à Pierre :

Tu n'as donc pas eu la force de *veiller* une heure ?

Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation :

l'esprit est ardent, mais la chair est faible ».

Nous retrouvons le même schème à travers les deux formes, à savoir une introduction, la prière et une exhortation de conclusion sur la vigilance.

Le récit de Luc se présente alors comme très voisin du second récit (la prière est centrée sur la coupe ; l'exhor-

tation à la prière prend beaucoup de relief). La tradition johannique, par contre, a plus d'affinité avec le premier récit (l'heure), tandis que l'*Épître aux Hébreux*, avec l'insistance sur le grand cri et les larmes, fait songer au Christ du second récit.

Cependant la vie de la tradition antérieure aux récits actuels est encore plus complexe et plus ramifiée, puisqu'un même thème, celui de la prière exaucée, est également commun à Jean, d'une part, et à Luc et l'*Épître aux Hébreux*, d'autre part. Une telle rencontre, avec des perspectives par ailleurs si différentes, ne saurait non plus être fortuite.

Une dernière question se poserait : comment expliquer le passage d'une tradition à forme simple à la présentation en trois moments de Matthieu et Marc ? On peut d'abord constater que cette forme triple semble un procédé cher aux synoptiques (la triple tentation de Jésus, qui avec le Baptême introduit à la vie publique, comme Gethsémani, après la Cène, constitue le porche de la Passion ; le triple reniement de Pierre ou encore la triple prophétie de la Passion qui jalonne la marche vers Jérusalem). Mais peut-être, d'une manière plus précise, cette triple reprise marque-t-elle l'intensité de la prière : on la retrouve dans l'intercession d'Abraham (*Gen.*, 18, 16 ss) et elle vient naturellement sous la plume de Paul à propos de sa prière dans l'épreuve (*2 Cor.*, 12, 8). Lorsque la tradition a amalgamé les deux récits, elle a donc suivi la pente de l'âme juive ou chrétienne aux prises avec l'épreuve, mais il s'agit ici de la grande épreuve que vit l'Église dans la nuit qui précède l'heure de la venue de son Seigneur².

2. La scène a peut-être subi l'influence du Pater (cf. *Matth.*, 6, 10. 13). Le texte de *Jean*, 12, 28 rappelle la demande sur la sanctification du nom, mais les réminiscences viennent surtout dans la prière sacerdotale (17, 2. 15). L'emploi du mot *Abba* par Marc, qui ne possède pas le Pater, pourrait combler cette lacune. C'est le

Cette fois, nous saisissons sur le vif, non plus la contemplation des évangélistes, mais la vie même de la tradition qui garde et transmet le souvenir de son Seigneur. Si elle s'est attachée à garder la prière de Jésus devant l'heure qui vient et la coupe de la Passion, cette lutte mystérieuse devait revêtir une signification dans sa foi. Si elle a conservé l'exhortation aux disciples, on pressent qu'elle n'était pas sans actualité pour les chrétiens. Si elle moulait la prière du Seigneur devant l'épreuve dans un style qui lui était bien connu, elle continuait peut-être à la vivre dans sa propre prière. Autrement dit, la proclamation du message de la Croix, l'appel à vivre l'heure présente à l'imitation de Jésus, la prière au nom de Jésus sont les organes d'une tradition vivante qui ont sans doute marqué de leur empreinte ce récit, comme tant d'autres épisodes évangéliques.

3. Des traditions à l'événement

Une interrogation peut alors surgir : la communauté n'aurait-elle pas créé cet épisode édifiant de toute pièce pour ses propres besoins ? Elle a, de fait, été soulevée et certains exégètes, si paradoxale que puisse paraître cette hypothèse, n'ont pas craint d'affirmer que nous sommes en présence d'une légende biographique dont le but est de prouver le caractère messianique de Jésus. En effet, soutient M. Dibelius suivi par R. Bultmann³, la scène a été élaborée à partir de citations ou plutôt de réminiscences de l'Ancien Testament, et en particulier des Psaumes, qui visent à montrer que la souffrance du Messie est en

mot caractéristique de la prière de Jésus, que les fils adoptifs avaient adopté dans leur prière (cf. *Gal.*, 4, 6 ; *Rom.*, 8, 15). Voir la note 12, où il sera question d'une influence possible du schème de la prière juive.

3. M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte*, Band I, p. 258-271 ; R. BULTMANN, *The History of Synoptic Tradition*, p. 267-268 et 432.

parfaite conformité avec le dessein de Dieu tel qu'il est contenu dans les Écritures.

Ainsi l'attitude de Jésus ne serait qu'un tissu d'allusions aux *Psaumes*, 31, 23 et 39, 13, qui mettent en scène un juste persécuté qui crie vers Dieu dans le trouble et les larmes et qui est exaucé par Dieu qui éloigne de lui les coups de ses oppresseurs. La parole de Jésus : « Mon âme est triste à en mourir » paraît être un amalgame du *Psaume*, 42, 6. 12 ; 43, 4 et de *Jonas*, 4, 9. Le psalmiste est un exilé qui épanche son âme devant Dieu, en reprenant le refrain : « Qu'as-tu, mon âme, à défaillir ? », tandis que le contexte de *Jonas* est encore plus suggestif. C'est la plainte du prophète qui en a assez de la vie et qui en vient à désirer la mort (cf. 4, 3 ; 1 *Rois*, 19, 4), car il est trop dur de porter la parole. L'auteur des *Hébreux* semble s'appuyer plutôt sur le *Psaume* 116, où il retrouve également un cri pour que Dieu sauve de la mort son serviteur qui est dans les larmes. Dieu l'exauce et il peut élever la coupe du salut, comme en *Hébr.*, 5, 9, lorsque Jésus est exaucé, son sacrifice devient cause de salut pour ceux qui lui obéissent⁴.

Le sommeil des disciples serait aussi une légende édifiante qui aurait pu naître à partir des *Psaumes*, 3, 6 ou 4, 9, où nous rencontrons en parallélisme un cri que Dieu exauce et le sommeil au cœur de l'épreuve.

Quant à l'invitation à la vigilance et à la prière devant la tentation, c'était un lieu commun de la première catéchèse chrétienne que l'on rencontre en même temps dans les évangiles synoptiques (cf. *Marc*, 13, 33-37 ; *Luc*, 12, 35-37 ; *Matth.*, 24, 43-44 ; 25, 1-13 ; *Luc*, 21, 34-36), dans les épîtres pauliniennes (1 *Tim.*, 5, 1-11 ; 1 *Cor.*, 16, 13-14 ; *Rom.*, 13, 11-14 ; *Col.*, 4, 2 ; *Eph.*, 6, 18) ou dans la première *Épître de Pierre* (5, 6-10).

4. A. STROBEL, *Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5, 7 ff.*, dans *Z.N.W.*, XLV (1954), p. 252-266.

Il ne peut être question de contester l'influence de cette argumentation scripturaire sur la transmission de la tradition évangélique : le premier essai de théologie chrétienne a été précisément de rendre compte de la cohérence et de la sagesse du dessein de salut, en montrant que le Christ accomplissait la Loi, les Prophètes et les Psaumes. Cette argumentation s'est particulièrement appliquée à l'événement le plus « scandaleux » : la souffrance du Messie et sa Croix. On comprend que l'on ait éclairé la lutte de Jésus à Gethsémani par le psautier du juste persécuté, ce psautier qui demeurerait le livre de prière des premières communautés chrétiennes. On voit dans les *Actes des Apôtres* l'Eglise de Jérusalem utiliser le *Psaume*, 2 pour une supplication en temps de persécution (*Actes*, 4, 24-30). Mais loin que ces Psaumes aient donné naissance au récit de la Passion, ce sont les événements qui ont attiré assez spontanément des réminiscences du psautier.

On ne voit pas comment l'argumentation scripturaire aurait suffi à créer de toute pièce une scène aussi inattendue que la prière de Gethsémani. Le poids de la foi pascale l'entraînait dans un tout autre sens : il suffit de constater les transformations du quatrième évangile ou encore la manière dont Luc remplace le *Psaume*, 22, 2 par le *Psaume*, 31, 6 pour le dernier cri de Jésus en croix (cf. *Luc*, 23, 46 et *Marc*, 15, 34). Et l'on comprend mal comment des auteurs qui cherchent à excuser les disciples aient pu imaginer le sommeil pendant la prière de Jésus. C'est bien plutôt ce détail qui pouvait servir de base à un accent parénétiq. Si cette scène ne s'était pas imposée à la mémoire des témoins, la foi de l'Eglise l'aurait difficilement admise, tant son Messie se dépouillait de traits aussi humains.

S'il n'y a pas de raison de mettre en question le caractère historique de cet épisode, on peut se demander, à cause de la divergence du contexte entre les évangiles synoptiques et le quatrième évangile, à quel moment il se

situé. Récemment, T. Boman⁵ a tenté de résoudre cette discordance en distinguant dans le récit synoptique deux événements différents. Partant du fait que le sommeil des disciples et la prière de Jésus sont des données indiscutables, il trouve dans le récit actuel des invraisemblances, sinon des contradictions. Comment des disciples endormis ont-ils pu entendre la prière de Jésus ? Comment ont-ils pu dormir pendant que leur Maître passait par une telle angoisse ? Et surtout comment Jésus a-t-il pu soudainement tomber dans cet effroi, après avoir entretenu ses disciples de sa mort avec tant de calme ? N'avait-il pas accepté sa mort depuis longtemps et n'était-il pas monté à Jérusalem pour y subir le martyre réservé aux prophètes ? Comment peut-il prier le Père d'éloigner la coupe pour lui-même, après avoir déclaré aux fils de Zébédée qu'eux-mêmes devaient la boire, après avoir repoussé les objections de Pierre, lors de la première prophétie de la Passion, comme une tentation de Satan et un obstacle aux voies de Dieu sur son Serviteur ?

Or, poursuit T. Boman, cette contradiction disparaît si l'on admet que Jean et les synoptiques ont raison en même temps, à savoir qu'il faut situer la prière de Jésus à un autre moment, tandis que le souvenir du sommeil des disciples se rapporte bien à la veillée à Gethsémani avant l'arrestation. Il faudrait situer la prière de Jésus devant ses disciples au moment où le Sanhédrin décide l'arrestation (*Jean*, 11, 47-50 ; cf. *Matth.*, 26, 3-5) et où Judas a déjà livré son Maître (*Matth.*, 26, 14-16). Cette donnée johannique ne contredit pas l'indication de l'*Épître aux Hébreux* : « aux jours de sa chair ». Dans l'*Évangile de Jean*, après cette prière, Jésus fait preuve d'une assurance et d'une paix impressionnantes. Il prononce sa dernière prière, devant ses disciples, non pas à Gethsémani, mais au lieu du repas d'adieu : il s'offre à son Père (« je

5. T. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, dans *N.T.S.*, X (1963-64), p. 261-273.

me consacre moi-même », 17, 19) pour le sacrifice qui va glorifier le Père en conférant au Fils le pouvoir de donner la vie à ceux qui croiront en lui. A Gethsémani, Jésus se présente à ceux qui procèdent à son arrestation en pleine connaissance de cause et en déclinant solennellement son identité : « Je suis ». Le fait que les adversaires reculent et tombent à terre est l'expression johannique de l'entière liberté de Jésus. Et à Pierre qui sort le glaive, Jésus réplique : « La coupe que m'a donnée le Père, ne la boirai-je pas ? ». On a nettement l'impression, conclut T. Boman, que dans cette scène de l'arrestation Jean rectifie l'épisode de la tradition synoptique. Cette tradition a donc confondu deux faits bien distincts : cette prière de Jésus devant un danger grave et menaçant, d'une part, et le sommeil des disciples à Gethsémani, pendant la prière de Jésus, qui leur vaut reproche et exhortation à la vigilance⁶.

Si séduisante que puisse paraître cette hypothèse, elle ne s'impose pas avec une force contraignante. Tout d'abord il n'est pas du tout certain que Jean ait connu la tradition synoptique et qu'il ait voulu réagir contre cette présentation de l'épisode de Gethsémani. Il a peut-être anticipé la prière de Jésus dans le trouble à la fin du « livre des signes » comme un point culminant : Jésus accepte l'heure de son Père, celle du grain de blé qui fructifie la moisson des Grecs, celle de l'élévation qui attire

6. T. BOMAN, *art. cit.*, p. 270 ss, distingue trois couches dans le récit synoptique : le sommeil des trois, avec l'exhortation pédagogique de Jésus, qui se rapporte au contexte actuel ; la prière de Jésus pour éloigner la coupe, qu'il faut rapprocher du contexte johannique et les paroles de Jésus relatives à son trouble et à l'acceptation de la volonté du Père qui seraient une création de la tradition, lorsqu'elle a rapproché les deux scènes. De plus, selon cet auteur, la coupe ne serait pas la souffrance personnelle de Jésus, mais sa crainte de voir son œuvre anéantie par l'arrestation de ses disciples.

Ces conclusions de Boman semblent bien fragiles après l'analyse de Kuhn.

les hommes au Fils et signifie la défaite du Prince de ce monde. Le livret de la Passion racontera précisément l'Heure où Jésus passe de ce monde à son Père. S'il a voulu procéder de la sorte, l'auteur du quatrième évangile n'a conservé que quelques réminiscences de Gethsémani dans le contexte du dernier entretien (14, 30-31) ou de l'arrestation (18, 11).

Est-il invraisemblable que les disciples endormis aient pu se souvenir de la prière de Jésus ? N'est-ce pas simplifier l'épisode que de s'enfermer dans le dilemme ? Si Jésus a prié avec un grand cri et des larmes, les disciples n'ont-ils pas pu entendre les phases les plus intenses d'une prière qui s'est prolongée un certain temps (« une heure », dit Marc) ? Cette prière ne nous est d'ailleurs rapportée que sous forme schématique, influencée peut-être par une supplication qui n'a pas été unique dans la période de la vie de Jésus qui précède immédiatement la Croix. Le quatrième évangile a peut-être voulu suggérer un comportement de Jésus devant la perspective de la Croix, loin de réagir contre l'épisode synoptique. Car il demeure significatif qu'aussi loin que l'on remonte dans la tradition synoptique, c'est-à-dire au niveau du double récit discerné par K.G. Kuhn, on retrouve étroitement liés la prière de Jésus et le sommeil des disciples. Si l'on invoque un stade antérieur, dont Jean serait le témoin, l'hypothèse devient bien fragile !

Au terme de cette analyse des récits, le bilan est solide. Le souvenir de Gethsémani a survécu dans des traditions différentes, tant il était fermement enraciné dans la mémoire vivante de la communauté. Ces traditions ont pu mettre l'accent sur des aspects divers, selon les besoins de la vie même des chrétiens. La prière de Jésus a été orchestrée par la prière de l'Eglise, son reproche à Pierre par l'exhortation à la vigilance devant l'épreuve, sa scandaleuse tristesse devant la mort par l'appel aux Ecritures. Toute cette activité de la mémoire témoigne, non d'une imagination fantaisiste, mais d'une fidélité vivante.

LA SIGNIFICATION DE GETHSEMANI

Quelques explications proposées

De ce fait bien mystérieux, on a proposé bien des interprétations. Relevons simplement les plus répandues avant d'en éprouver la valeur en faisant appel au texte lui-même.

1. *La tentation messianique*

Ce n'est pas seulement la ressemblance de l'épisode de Gethsémani avec le récit des tentations de Jésus qui invite à faire le rapprochement, mais la notation de *Luc*, 4, 13 : « Le diable s'éloigna de lui, jusqu'au moment ». De quel moment s'agit-il sinon celui où Satan crible la foi des disciples (22, 31), où ils entrent précisément eux-mêmes en tentation, comme *Luc* se plaît à le souligner ? Dans le quatrième évangile, c'est l'heure du Prince de ce monde qui prend possession du traître (13, 27) et vient vers Jésus lorsque Judas s'approche (14, 30). C'est l'heure où Jésus demeure seul avec son Père, alors que les disciples sont dispersés (16, 32).

Mais les disciples sont-ils seuls à être tentés ? L'auteur des *Hébreux*, avant de présenter la prière du grand prêtre à Gethsémani, écrit qu'« il a été tenté en tout, d'une manière semblable (à nous), hormis le péché » (4, 15). Cette tentation ne l'aurait-elle pas poursuivie lui-même jusqu'au moment de la mort ? Lorsqu'il évoque sa tristesse jusqu'à la mort, ne nous invite-t-il pas à comprendre cette tentation comme le désir de la mort qui s'emparait autrefois des prophètes éprouvés ? « Voilà donc... la suprême tentation de Jésus : demander au Père de le laisser mourir paisiblement avant son arrestation »⁷.

7. J. HÉRING, *La prière à Gethsémani*, dans *R.H.P.R.*, XXXIX (1959), p. 102.

Il s'agit là au fond d'une nouvelle forme de la tentation messianique : se dérober au martyre du Serviteur et donc aux voies de Dieu. O. Cullmann n'hésite pas à assimiler la tentation de Gethsémani au messianisme temporel des Zélotes et à l'expliquer par la réponse de Jésus à Pierre : « Rengaine ton glaive ; car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive. Penses-tu donc que je ne puisse faire appel à mon Père, qui me fournirait sur le champ plus de douze légions d'anges ? » (*Matth.*, 26, 53 ; cf. *Luc*, 22, 38)⁸.

Deux remarques s'imposent cependant. Les textes évangéliques ne parlent pas d'une tentation de Jésus lui-même, mais de ses disciples. Jésus avait depuis longtemps dépassé cette tentation du début de sa vie publique, mais elle apparaît, au contraire, jusqu'au moment de l'arrestation, à propos des disciples. Il faut sans doute refuser le terme de tentation messianique, s'il désigne un ultime sursaut d'idéal zélate. Mais on peut l'accepter, avec l'auteur de *l'Épître aux Hébreux*, s'il s'agit d'un trouble de Jésus devant l'épreuve du Serviteur, le martyre du Juste.

2. L'abandon du Père

On pouvait être tenté également d'éclairer l'appel mystérieux au Père à Gethsémani par le dernier cri de Jésus sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Matth.*, 27, 46 ; *Marc*, 14, 34). Cette prière, que les évangélistes ont conservée en hébreu et en araméen et qui porte en son accent tragique un cachet d'authenticité, ne serait-elle pas le prolongement de la prière dans la tristesse, les cris et les larmes au jardin

8. O. CULLMANN, *Dieu et César*, p. 42-44. Dans sa *Christologie du Nouveau Testament*, p. 84 ss, à propos de la tentation de *Hébr.*, 5, 7 s., Cullmann donne une interprétation différente. P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 383, approuve Cullmann, mais interprète la tentation du « tremblement en face de l'obéissance particulière de la croix figurée par la coupe ».

des Oliviers ? Mais quelle est alors cette dérélliction ? On l'a comprise de différentes manières. Pour les uns, il s'agit d'une épreuve de caractère mystique. Par la Croix, Jésus endosse le jugement de Dieu sur le pécheur et la peine du péché est précisément la nuit de l'abandon de Dieu, de la séparation d'avec le Père⁹. Une autre variante de cette interprétation est plus réaliste : l'angoisse de Jésus serait celle de voir son œuvre anéantie par sa propre mort, l'abandon des disciples ou leur arrestation¹⁰.

Faut-il cependant interpréter ce cri sur la Croix en dehors de son contexte, c'est-à-dire le *Psaume* 22 en sa totalité ? Si Jésus prie, c'est certes en fonction de ce qu'il ressent, mais en empruntant la voix du pauvre éprouvé. Il n'est pas question d'énerver l'intensité dramatique de ce cri. Luc lui préfère sans doute une prière d'abandon, peut-être plus conforme à l'attitude juive devant la mort : « Père, je remets mon esprit entre tes mains ». Mais il s'agit du *Psaume*, 31, 6, qui est aussi un cri d'espoir dans l'épreuve. Si le *Psaume*, 22 est plus tragique en sa tonalité, il évoquait et l'espérance de la vie pour le pauvre et la survie de son œuvre. Le *Psaume*, 31 se meut dans une atmosphère plus calme, mais il n'en évoque pas moins l'épreuve qui entoure le serviteur de Dieu. La communauté primitive avait gardé le souvenir d'une prière dramatique, que nous ne pouvons réduire à une formule conventionnelle. Mais cette supplication demeurerait à ses yeux celle du juste éprouvé qui s'abandonne et espère en son Dieu. En ce sens, le cri de la Croix est l'écho de la lutte de Gethsémani, où le Fils ouvre sa volonté à celle du Père. Cette supplication suppose la fidélité et l'amour de son Père pour le Fils qui accomplit son œuvre.

9. Pour nous en tenir à un exégète catholique, on pourra consulter J. LEBRETON, dans *S.D.B.*, IV, 1046-1049.

10. J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, p. 511 s. T. BOMAN, *art. cit.*, p. 269 ss, se rallie à une interprétation voisine de la coupe (cf. note 6).

3. La prière devant la mort

Pour beaucoup de commentateurs, depuis l'époque des Pères, Jésus exprime simplement à son Père l'angoisse qu'il éprouvait, parce qu'il était pleinement homme, devant la mort et le supplice de la croix. Il s'agit à la fois d'une appréhension humaine devant la mort et de la révolte d'un innocent pour l'injustice qu'il va subir¹¹.

A cette thèse traditionnelle, D. Daube a donné un regain de force, en remarquant que le schème de la prière de Jésus à Gethsémani reprenait celui de la prière du juif devant la mort, aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire de la prière juive¹². La version de Marc comprend en effet les différentes démarches de cette prière : tout d'abord la reconnaissance du pouvoir du Père (*Abba, Père ! Tout t'est possible*), puis l'expression de la demande (*Eloigne de moi cette coupe*), enfin l'abandon à la volonté divine (*Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux*).

Si la tradition évangélique a été influencée par le style de la prière chrétienne, on comprendra plus facilement que l'on puisse retrouver cette forme dans la prière de Jésus. Mais la présence de ce schème usuel ne préjuge ni de l'originalité du contenu, ni de son caractère dramatique, comme semble bien l'admettre D. Daube : « La prière de Jésus revêt une forme juive bien établie ; mais il a choisi lui-même cette heure pour faire cette déclaration traditionnelle d'acceptation de la mort dans l'amour »¹³.

Ce que suggèrent les récits

Pour tenter une interprétation d'ensemble de l'épisode, il faut tenir compte de deux pointes mises en relief

11. Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, p. 113 s., auquel il faut se référer pour toute l'exégèse du passage.

12. D. DAUBE, *A Prayer Pattern in Judaism*, dans *Studia Evangelica* (I), p. 539-545.

13. D. DAUBE, *art. cit.*, p. 545.

par les différentes traditions : d'une part, l'intérêt que l'Eglise porte à la prière même de Jésus ; d'autre part, celui qu'elle accorde à l'exhortation aux disciples. Dans la prière de Jésus elle-même, nous avons perçu deux accents différents selon les écrivains ou les traditions dont ils se servent : la prière devant l'Heure et celle qui exprime une lutte pour l'acceptation de la volonté du Père.

1. L'Heure

Dans le récit de Matthieu-Marc, l'Heure est celle où le Fils de l'Homme va être livré entre les mains des pécheurs. Le Fils de l'Homme est une figure eschatologique et l'Heure évoque sa venue (cf. *Marc*, 13, 32 ; *Matth.*, 24, 44-50 ; 25, 13). Ici, l'Heure n'est pas celle de la Parousie glorieuse du Fils de l'Homme, mais bien celle où le Fils de l'Homme entre dans l'accomplissement total de la mission du Serviteur : il est livré entre les mains des pécheurs précisément pour justifier les multitudes, selon l'évocation d'*Isaïe*, 53.

Jean donne à cette Heure un relief nouveau. L'Heure est celle où le Fils élevé sur la croix passe du monde à son Père. Mais en 12, 27, l'Heure garde une coloration spéciale : c'est le « maintenant » entrevu de la trahison (cf. 13, 31), le moment où il est livré aux ténèbres du péché. Nous sommes situés au point exact entre le temps où l'Heure n'était pas encore venue (2, 4 ; 7, 30 ; 8, 20) et où ses adversaires ne pouvaient porter la main contre lui et le moment où l'Heure est venue (12, 23 ; 13, 1 ; 17, 1). Comment s'opère ce passage ? Non pas que le Prince de ce monde reçoive un quelconque pouvoir sur le Fils de l'Homme (14, 30 ; cf. 19, 10-11). Mais Jésus a reçu du Père le pouvoir de donner librement sa vie (10, 18). Et c'est ce pouvoir de donner sa vie que manifeste cette prière. Parce qu'il aime le Père et que sa nourriture est de faire la volonté du Père, c'est-à-dire d'accomplir le salut du monde, Jésus obéit au commandement de son

Père. Le Christ du quatrième évangile sait que cette Heure où il accomplit librement l'œuvre du Père est à la fois celle de la gloire du Père, de son retour auprès de lui et du salut du monde. Mais il est remarquable, malgré cette lucidité et cette assurance, qu'il n'en prie pas moins le Père de le sauver de cette Heure avant d'y consentir.

Si Jésus répugne à la mort, c'est parce qu'elle reste l'Heure où il est livré entre les mains des pécheurs, où s'exerce le pouvoir que gardent les ténèbres, avec la permission de Dieu. La mort conserve un visage d'ennemie, dans la mesure où elle relève du péché et finalement du Prince de ce monde. Si Jésus consent à cette Heure, c'est parce que la mort est la consommation de l'œuvre messianique (*Jean*, 19, 30).

Cette tradition donne à la prière de Gethsémani une saveur déjà théologique. Le premier récit, dégagé par K.G. Kuhn, a bien une coloration johannique. Mais, en même temps, Jean garde à cette Heure une nuance inhabituelle en son évangile. Ne sommes-nous pas renvoyés à Jésus devant son Heure ?

2. La coupe

La seconde tradition de la prière de Jésus semble plus préoccupée d'exprimer les « sentiments » de Jésus. Elle multiplie les termes psychologiques : Jésus s'étonne jusqu'à l'effroi (*Marc*) ; il est affligé (*Matthieu*) ; il est dans l'angoisse (*Matth.-Marc*). Ces sentiments d'effroi et d'angoisse sont confirmés par la citation implicite du *Ps.*, 42, 6 et de *Jon.*, 4, 9. Jésus est dans l'attitude du Juste qui souffre, du prophète dans l'épreuve, mais qui ne cesse de se tenir devant Dieu dans l'attitude de la prière. Cette attitude trouve un écho en *Jean*, 12, 27 : « Mon âme est troublée » (allusion plausible au *Ps.*, 6, 4) et en *Luc*, 22, 44. Il n'est pas nécessaire de voir dans la sueur de sang un phénomène physiologique : ce n'est peut-être que l'expression d'une lutte intense, un peu comme notre image

française « suer sang et eau ». En s'inspirant du psautier, l'auteur des *Hébreux* accumule les termes pour décrire la prière (implorations, supplications) et son expression sensible (violente clameur, larmes).

Ces sentiments s'expliquent par cette coupe que Jésus prie le Père d'éloigner de lui. Que signifie cette image ? Plutôt que d'y voir le jugement de Dieu sur les pécheurs que Jésus endosserait, il faut se référer à la scène de *Matth.*, 20, 20-28 et de *Marc*, 10, 35-45, où l'image de la coupe est parallèle à celle du bain et désigne la souffrance et la mort du Serviteur pour la multitude. La mission du Fils de l'Homme, en ce dialogue avec les disciples tentés par un messianisme terrestre, est de porter en Serviteur la condition du pécheur afin de le racheter. Si Jésus hésite devant la coupe, ce n'est pas seulement par horreur instinctive de la mort, mais bien parce que cette mort a partie liée avec le péché. Le Fils de l'Homme est livré aux mains des pécheurs : en ce sens précis Jésus se livre au châtement du pécheur, mais non pas à la colère vengeresse de son Père.

En effet ce destin lui apparaît comme une volonté, ou plutôt comme l'affrontement de deux volontés, celle du Père et la sienne propre. Parce que cette coupe, loin d'être une détresse aveugle, est le dessein du Père tel qu'il est exprimé dans les Écritures, Jésus y adhère librement et avec amour. Le quatrième évangile s'est plu à souligner la communion de volonté entre le Père et le Fils (*Jean*, 4, 34 ; 5, 30 ; 6, 37-40 ; 7, 16-18 ; 9, 31), en montrant comment cette volonté du Père est identique à sa gloire communiquée aux hommes dans l'œuvre accomplie par le Fils. On saisit la portée de la transposition de *Jean*, 12 28 : « C'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. Père, glorifie ton nom ! ». Il ne s'agit plus de l'imploration dans l'angoisse, mais de la prière dans la confiance et la hardiesse qui déclenche le pouvoir du Fils de l'Homme sur toute chair : « C'est maintenant le jugement de ce monde. Maintenant le prince de ce monde va être jeté bas

et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi ». L'ennemi est pris aux lacets qu'il voulait tendre. Cette prière est dans la note de la grande imploration sacerdotale du chapitre 17. Jean ne fait cependant que tirer les conséquences de l'obéissance du Serviteur, comme le fait Paul lorsqu'il exhorte les Philippiens à revêtir les sentiments du Christ Jésus : il leur donne comme modèle l'obéissance du Serviteur, que l'humiliation volontaire de la Croix a conduit à la gloire du Seigneur (*Phil.*, 2, 5-12).

Lorsque Jésus accepte la coupe du Serviteur et qu'il identifie sa volonté à celle du Père, il est exaucé. Les différents récits semblent exprimer cet exaucement de manières diverses. Luc est le plus discret : il a recours à un procédé assez courant dans son évangile. Un ange apparaît et il reconforte Jésus dans son « agonie ». Il présente donc la réalisation de la prière sous forme d'un secours divin qui permet au Fils de tenir dans l'épreuve : nous sommes très proches du contexte des *Psaumes* évoqués dans ce récit. L'auteur des *Hébreux* affirme explicitement que Jésus fut exaucé par celui qui pouvait le sauver de la mort. Il ne semble pas que cet exaucement consiste à « être délivré de la crainte », ni qu'il doive être interprété du triomphe sur la mort par la résurrection¹⁴. L'auteur semble voir cet exaucement dans le fait que le grand prêtre a été rendu parfait par son obéissance et qu'il est ainsi devenu principe de salut (*Hébr.*, 5, 9 ; cf. 2, 10 ; 10, 11-14 ; 12, 2-3). Parce que ce grand prêtre a choisi la croix, au lieu de la joie, il a scellé la Nouvelle Alliance. La perspective johannique, au contraire, voit l'accomplissement de la prière de Jésus dans la gloire de la résurrection. La voix qui retentit pour la foule publique déjà cette gloire. Le Fils sait qu'il est toujours entendu par son Père (12, 29-30 ; cf. 11, 42). Mais la voix céleste pro-

14. Sur la traduction « exaucé à cause de sa crainte » plutôt que « exaucé (et délivré) de son angoisse », cf. SPICQ, *op. cit.*, p. 114-117 et BOMAN, *art. cit.*, p. 266-268.

clame que la mort du grain de blé fructifie la moisson des nations.

L'heure de la croix et la coupe de la souffrance n'ont rien d'une fatalité obscure. Jésus ne les accepte pas en tant qu'elles sont l'heure des ténèbres et la coupe des pécheurs, mais bien parce qu'elles sont la volonté du Père. Elles s'éclairent alors à la lumière du dessein de salut. Elles deviennent l'accomplissement de l'œuvre du Messie et c'est à ce titre où elles consomment l'amour qu'il y consent.

3. *La tentation des disciples*

Nous avons vu que l'exhortation se rencontre et dans le second récit et dans la version de Luc. Cette exhortation porte sur la vigilance et la prière devant la tentation. Le second récit de Matthieu-Marc en exprime le motif : « L'esprit est ardent, mais la chair est faible ». Luc souligne la nécessité de la prière, en encadrant son récit par cette consigne du Maître.

Le thème de la vigilance, dans les contextes moraux du Nouveau Testament, se profile sur un horizon eschatologique : c'est l'attitude du veilleur qui, dans la nuit, guette le jour. Dans la nuit, l'Ennemi travaille et tend les filets devant sa proie.

La nuit est parsemée d'épreuves, de tentations, d'autant plus que le Jour du Seigneur approche : la plénitude de la tribulation et de la persécution est le moment où la Jérusalem nouvelle enfante le monde neuf. Si le Christ n'a pu échapper à l'épreuve devant la volonté de son Père, sa communauté ne saurait être dispensée de la croix qui révèle la valeur de son obéissance, c'est-à-dire de sa foi au Seigneur Jésus.

Devant l'épreuve, elle n'a d'autre recours que celui du Serviteur. Elle doit lutter dans la prière, car c'est la prière qui la rend disponible et l'ajuste à la volonté du Père. Elle demande à Dieu de ne pas la mener dans les

griffes du Mauvais, mais de conduire ses pas hors de ce chemin vers l'accomplissement de son dessein de salut.

Si elle s'adresse ainsi au Père, c'est qu'elle mesure sa faiblesse dans cette lutte. Elle sait qu'elle ne peut compter sur elle-même. L'esprit de l'homme, ardent à répondre à l'appel divin, habite une chair qui exerce sa pression par ses besoins et ses impulsions. Elle est vulnérable aux coups de l'ennemi par sa faiblesse de créature¹⁵. C'est précisément « aux jours de sa chair », alors qu'« il était entouré de faiblesse » (*Hébr.*, 4, 15 ; 5, 2), que Jésus fut mis à l'épreuve. L'avertissement de Jésus à ses disciples leur rappelle que, devant l'échéance imminente du Royaume, ils n'ont pas d'autre force que la sienne : ils ne peuvent compter sur l'enthousiasme de l'esprit, ils doivent mettre leur secours en Dieu. Le reniement de Pierre, tandis que son Maître prononce sa belle confession à la barre du sanhédrin, est une éloquente illustration de cette mise en garde.

En sa lutte de chaque jour, en attendant la pleine révélation du Seigneur, l'Eglise doit revivre la veillée et l'agonie de Gethsémani. Son assurance n'est pas dans l'esprit de l'homme, mais bien dans l'Esprit qui animait Jésus et identifiait sa volonté à celle du Père.

DE L'AGONIE DE JÉSUS A CELLE DU CHRÉTIEN

Cette analyse semble nous avoir écarté du thème de ce cahier. La croix de Jésus est revêtue de circonstances très précises. Peut-on encore éclairer la mort du chrétien par cette scène mystérieuse ?

La mort de Jésus est l'Heure qui sonne la défaite du dernier Ennemi, la mort. La résurrection du Chef de la vie entraîne celle de ses membres. Ainsi la mort du disci-

15. Sur l'anthropologie supposée ici par le dualisme « chair-esprit », cf. KUHN, *art. cit.*, p. 274 ss et dans *The Scrolls and the New Testament*, p. 94-113.

ple est soustraite à l'empire des ténèbres pour entrer dans un dessein de salut. Elle reçoit son sens de cette Heure qui marque la naissance de l'Homme nouveau.

Toutefois l'intégration de la mort dans le dessein de vie demeure un débat, comme en Jésus, entre la volonté de Dieu et celle de l'homme. La mort n'est soustraite aux ténèbres et vaincue que si elle devient une œuvre qui rend l'homme parfait. Elle doit être un acte d'obéissance au Père, c'est-à-dire de fils libre et aimant, pour être une coupe de salut. Et cet accomplissement, qui est déjà le passage de la mort à la vie, n'est point du tout résignation passive. Comme en Jésus le sursaut de l'homme peut être une « contestation filiale »¹⁶, qui conduit à l'abandon de l'amour, par où la mort du pécheur entre dans le labeur du Serviteur pour le rachat de la multitude.

Si la mort est un acte, l'acte suprême qui accomplit l'homme (« Tout est accompli » de *Jean*, 19, 30), on comprend qu'elle invite à la vigilance de chaque instant. Car à chaque heure de la nuit l'esprit qui habite la chair doit faire face à l'épreuve, qui peut conduire à la ruine comme elle peut être la douleur de la naissance de l'Homme nouveau. Il ne s'agit pas d'attendre la mort, mais de tendre notre être vers le but, comme Paul (cf. *Phil.*, 3, 10-14), assurés que nous sommes que la communion aux souffrances et à la mort de Jésus est déjà la transformation de notre corps de misère par l'Esprit du Seigneur Jésus qui a pouvoir de se soumettre l'univers.

Yves-Bernard TRÉMEL, o.p.

16. Le mot est de P. BONNARD, *op. cit.*, p. 406.

Notes administratives

Ces dernières semaines nous avons reçu des réclamations d'abonnés pour des numéros non parvenus ou parvenus avec un retard considérable. Il est vrai que l'expédition de notre cahier 67 a fâcheusement coïncidé avec une grève des P. et T. Toutefois, même en période de travail normal, nous constatons de graves irrégularités dans l'acheminement du courrier, non seulement pour les imprimés mais aussi pour les lettres. Que nos correspondants et amis n'hésitent pas à nous signaler les anomalies qu'ils découvrent. Dans la mesure de nos possibilités nous ferons de notre mieux pour réparer les défaillances du service postal qui nous sont aussi désagréables qu'à nos lecteurs. Et avec eux nous continuerons à espérer que les autorités voudront bien prendre les mesures qui s'imposent pour éviter aux P. et T. de continuer à apparaître comme un organisme national sous-équipé techniquement, manquant de personnel qualifié et dépassé par l'accroissement des services qui lui sont demandés.

ATTENTION !

La collection de nos numéros anciens est en voie d'épuisement.

Nous pouvons fournir seulement les numéros 8, 11, 19, 24, 25, 28, 32, 33, 34, 35

et les années complètes :

- 1958 (n° 36-40) : 15 francs
- 1959 (n° 41-45) : 17,50 francs
- 1960 (n° 46-50) : 17,50 francs
- 1961 (n° 51-55) : 18 francs
- 1962 (n° 56-60) : 20 francs
- 1963 (n° 61-65) : 21 francs

Voir les titres des cahiers au dos de la couverture

LES DISQUES

Messes de Requiem

Le texte liturgique de la Messe de Requiem a été source d'inspiration musicale pour un certain nombre de compositeurs, soit qu'ils aient voulu, à travers ces versets séculaires, traduire leur sentiment devant la mort, soit qu'ils aient trouvé là un excellent support dramatique pour opposer l'évocation paisible du repos éternel à la description colorée et spectaculaire du Jugement Dernier. Dans ce cahier consacré à *La mort du chrétien*, il a semblé intéressant de regrouper ici les principaux Requiem qui figurent actuellement au catalogue de disques.

La messe grégorienne des défunts

Il n'est sans doute personne qui n'ait entendu, au moins une fois, une messe de *Requiem* et qui n'ignore que le plain-chant utilisé dans la liturgie catholique remonte aux premiers siècles chrétiens, ayant gardé du pape saint Grégoire-le-Grand (590-604), qui le codifia et fut à l'origine de son expansion, l'appellation de chant *grégorien*.

La messe grégorienne des défunts, outre le Kyrie, Sanctus et Agnus, communs à toute messe, comporte l'introït *Requiem* (qui donne son nom à la messe) fait d'une antienne et du verset : *Te decet hymnus*, le graduel, reprise de l'antienne *Requiem* avec le verset *In Memoria*, le trait *Absolve*, puis la célèbre séquence *Dies iræ*. L'offertoire *Domine Jesu Christe* a gardé, avec son verset *Hostias et preces* et la reprise partielle de l'antienne, la forme du chant processionnel de l'Offertoire, comme la communion *Lux æterna* avec son verset *Requiem æternam*. D'autres chants appartiennent à la cérémonie de l'absoute (*Libera me*) et à la levée du corps (*In paradisum*).

Ces chants, souvent déformés et parfois méconnaissables, il est précieux, pour en savourer toute la beauté et apprécier le poids de prière dont ils sont porteurs, de les retrouver en deux enregistrements dus l'un au Chœur des moines de l'Abbaye de Solesmes, l'autre au

choeur des moines et des enfants de l'Abbaye d'En Calcat, conçus d'ailleurs dans des perspectives différentes.

Le disque de Solesmes présente les chants propres à la messe des défunts (le *Dies iræ* est reporté après l'offertoire, sans doute pour les besoins de la mise en disque), complétés par l'*In Paradisum*. Il se recommande par la beauté des voix. Sous la direction de Dom Gajard dont l'immense labeur n'est plus à rappeler, l'homogénéité, la fusion des voix est complète. Le chant se déroule dans toute sa pureté, il est presque intemporel et ce n'est pas assez dire qu'il invite au recueillement, il est une méditation intime. L'impression d'intériorité est encore renforcée par le moelleux de l'enregistrement (1 d. 25 cm., Decca XXX 143.114).

Avec le disque d'En Calcat, c'est la messe de *Requiem* dans son déroulement presque intégral que nous sommes invités à écouter, un peu à la manière d'une audition radiophonique. C'est ainsi que le chant de l'épître, de l'évangile, de la préface et du Pater viennent à leur place dans la progression de la messe de même que le *Libera me* avec les Kyrie, Pater et oraison précèdent l'*In paradisum*. Les enfants mêlant leurs voix à celles des moines ou alternant avec eux, le son des cloches du monastère pendant le *Dies iræ* et la levée du corps achève de nous transporter dans le cadre de l'église abbatiale d'En Calcat, et de nous plonger dans le « jeu » authentique de cette liturgie, avec ses personnages, ses mouvements, son ambiance sonore. L'impression de recueillement n'est pas moindre, elle est d'une autre espèce. Elle tend à nous mettre au cœur de cette liturgie, nous permettant d'en saisir chaque étape, de la vivre comme l'un des participants. Un second disque complète cet album (l'acquisition peut être faite séparément) avec d'importants extraits de l'office des défunts et sur l'autre face l'adoration de la Croix du Vendredi-Saint (cf. *L. et V.* n° 36, p. 130), la mort du chrétien ne prenant sa signification qu'à la lumière de celle du Christ (2 d. 30 cm., Studio S.M. 33-13/14, collection « Monastères »).

Thomas-Luis de Victoria (1548-1611)

Bien qu'ayant vécu à Rome la plus grande partie de sa carrière musicale, Thomas-Luis de Victoria resta profondément marqué par ses origines espagnoles et la formation qu'il reçut dans son pays. Il vint d'ailleurs finir ses jours à Madrid où il composa pour les funérailles de l'impératrice Marie, sœur de Philippe II, son *Officium defunctorum*, considéré comme son chef-d'œuvre et qui semble malheureusement avoir disparu du catalogue des disques.

La *missa pro defunctis*, que nous présentons ici, sans atteindre à l'intensité de la précédente, méritait aussi d'être gravée. Plus simple,

plus contrastée aussi, moins uniformément grave, elle dépend davantage de la messe grégorienne ; elle lui emprunte les intonations des antiennes et des versets, mais parfois la mélodie de plain-chant persiste au sein de la polyphonie en valeurs longues. Musicien essentiellement religieux, Victoria a admirablement assimilé la technique de l'Ecole romaine, représentée par Palestrina, mais il ne s'intéresse pas à la polyphonie pour elle-même, il met son génie mystique au service de la liturgie, respectant le texte, l'illustrant aussi avec ce goût de la couleur et de l'effet inscrit dans son tempérament espagnol. Les morceaux de cette messe (qui ne comporte pas de *Dies iræ*), en fournissent maint exemple : le *lux perpetua* de l'introït, avec l'entrée successive des voix étagées, la véhémence de l'*orationem meam* ; dans l'offertoire, l'inflexion des voix sur le *ne cadant in obscurum*, etc.

Le chœur de la Chorale académique de Lecco, en Italie, sous la conduite de Guido Camillucci en donne une traduction nuancée et équilibrée, très recueillie. Regrettons la prise de son un peu ancienne et le report sur disque qui n'est pas exempt de menus défauts (les intonations du *Sanctus* et de l'*Agnus*) ; mais ce sont là réserves mineures en comparaison de la joie très pure de découvrir une messe polyphonique très proche par son esprit de la messe grégorienne qui l'inspire. En complément logique de cette œuvre relativement courte (elle n'occupe qu'une face du disque) on trouve un motet *Versa est*, le répons *Libera me* et la leçon *Tædet animam meam*, extraite de l'office des défunts (dont la polyphonie discrète n'est pas le moindre attrait de ce programme), enfin le *Magnificat IV toni* (1 d. 30 cm., Vox DL 690).

Jean-François Anerio (1567-1621)

Jean-François Anerio, comme son frère Felice, appartient à l'Ecole de Palestrina. Né vers 1567 à Rome où il a reçu sa formation musicale, il fut maître de chapelle au Latran, avant de partir en 1600 pour la cour du Roi de Pologne ; il exerça ensuite à la cathédrale de Vérone et revint à Rome en 1611, l'année même où Victoria mourait à Madrid. Maître de chapelle au Collège romain, puis à la chapelle de Sainte-Marie-des-Monts, il reçut la prêtrise peu avant de mourir vers 1621. Son *Requiem* qui appartient vraisemblablement à cette dernière période de sa vie, est une messe liturgique fortement influencée par le plain-chant. Outre les intonations, la mélodie grégorienne reste parfois perceptible au sein même de la polyphonie tenue par une des voix en longues notes égales. Cette référence aux mélodies traditionnelles du plain-chant est plus sensible dans l'Introït, le Kyrie, le Sanctus et l'Agnus. Ailleurs elle est plus allusive. Mais la séquence *Dies iræ* mérite à elle seule de retenir l'atten-

tion. Une strophe sur deux (l'autre étant chantée en grégorien) est traitée dans le style cher aux madrigalistes, avec le souci d'illustrer le texte, de mettre en valeur son caractère émotionnel sous une forme imagée. Le commentaire (en anglais pour ce disque importé, mais dont la traduction française est obligeamment encartée dans la pochette) fournit plusieurs exemples de cette imagerie : rythmes syncopés (*Quantus tremor est futurus*), amples intervalles mélodiques (*Rex tremendæ majestatis*), inflexions chromatiques (*Querens me*), etc. et peut conclure : « Tout ceci contribue à donner à la musique de la Séquence une intensité remarquable, ce qui a pour effet d'élever l'œuvre entière au-dessus du niveau d'un simple ouvrage bien fait et lui donner une place à côté de celle de compositeurs mieux connus ».

George Malcolm dirige le Chœur du Prieuré des Carmes de Londres, composé vraisemblablement des religieux et de jeunes garçons. Les voix sont superbes et si elles cèdent parfois à quelque emphase, on ne peut être que conquis par l'entraîn et la vie qui animent cet ensemble. L'enregistrement est très satisfaisant (1 d. 30 cm., Oiseau-Lyre OL 50211 ; en stéréo : SOL 60042).

Joan Cererols (1618-1676)

Joan Cererols, natif de Martorell, non loin du massif de Montserrat, fut confié par ses parents, dès sa tendre enfance, à la célèbre école de chant ou Escolania de Montserrat. Il y acquit à la fois une solide formation littéraire et musicale, étant entré à l'époque où, sous l'impulsion du Père Maître Joan Marqués, la vie de prière du monastère et la qualité du chant connaissaient un renouveau.

En quittant l'Escolania, Cererols entra au noviciat du monastère (1636) dont il devait devenir un des maîtres de chant les plus appréciés et les plus représentatifs de son époque. Malheureusement une bonne partie des compositions du maître disparut lors de deux incendies qui ravagèrent le monastère au XIX^e siècle. Cependant des copies faites par ses disciples — ce qui atteste son influence — permettent d'apprécier celui qui fut un des grands polyphonistes de l'école espagnole du XVII^e siècle.

La *Missa pro defunctis* nous est offerte dans un album de la collection « Archives sonores de la musique sacrée », avec une passionnante brochure de quarante pages, présentant l'école de chant de Montserrat et ses maîtres, la place de Joan Cererols dans son histoire, l'œuvre de celui-ci et donnant de la *Missa pro defunctis* à sept voix une analyse aussi précise qu'accessible. Elle appartient sans doute à la maturité du compositeur, à en juger par l'aisance du contrepoint, les combinaisons variées entre les deux chœurs, le caractère audacieux de la solution apportée à certains problèmes tech-

niques. Elle comprend les pièces habituelles de la liturgie de la messe des défunts, avec un motet *Hei mihi* qui traditionnellement était chanté à l'élévation. Bien que chaque pièce ait un caractère propre, traité comme un motet indépendant, l'unité est assurée par le retour d'un thème qui revient d'un bout à l'autre et qui concourt puissamment à donner à l'œuvre un caractère personnel de profond mysticisme. Cererols a subi l'influence de Victoria par l'intermédiaire de son maître Marquès ; comme Victoria, dans la *Missa pro defunctis*, il use du mode majeur pour exprimer la sérénité et la clarté de la lumière éternelle illuminant ceux qui dorment dans le sommeil de la paix chrétienne. C'est définir très exactement l'impression qui se dégage de cette messe. Cette grande sérénité est parfaitement rendue par le chœur des moines du monastère, renforcé des voix d'enfants de l'Escolania, sous la direction de Dom Ireneu Segarra, dans une interprétation dont l'authenticité est indiscutable (1 d. 30 cm., en un album Lumen A.M.S. 9).

Jean Gilles (1669-1705)

Jean Gilles né à Tarascon en 1669 mourut à Toulouse en 1705 avant d'avoir pu donner toute sa mesure. Il laissa cependant une œuvre importante, uniquement dans le domaine religieux.

Sa *Messe de Requiem*, composée vers 1696, connut dès sa parution en disque en 1956 la récompense officielle d'un prix de l'Académie du disque français et la faveur des discophiles qui, depuis, ne s'est pas démentie.

Refusée par ceux-là mêmes qui l'avaient commandée et qui jugèrent son exécution trop coûteuse, elle fut par la volonté même de son auteur réservée pour ses propres funérailles et donc chantée pour la première fois en 1705. Elle devait être reprise plusieurs fois en ce XVIII^e siècle notamment pour les services funèbres de Rameau et de Louis XV.

Avec le *Requiem* de Gilles, nous abordons les messes avec orchestre et solistes, qui posent à nos sensibilités religieuses un redoutable, pour ne pas dire insoluble, problème d'adaptation aux exigences de la liturgie. Reconnaissons à celle-ci le mérite d'avoir évité les effets grandiloquents (le *Dies iræ* n'y figure d'ailleurs pas) et d'avoir exploité les thèmes, plus conformes à l'inspiration primitive de la messe des défunts, de confiant abandon à la miséricorde divine et d'espérance en la lumière sans fin. Cela dit, cette œuvre qui a rehaussé l'éclat de nombreux services religieux, nous paraît désormais convenir davantage au concert spirituel qu'à la célébration du culte. Mais alors donnons-lui notre adhésion complète : ne dédaignant pas l'effet (le solo de timbales du début), elle sollicite de bout

en bout une attention bienveillante due sans doute à l'équilibre et au bon goût qui président à l'ensemble.

Pour combler notre attente, Louis Frémaux dirige la chorale et l'ensemble instrumental J.-M. Leclair (devenu J.-F. Paillard) et d'excellents solistes, parmi lesquels émergent Michel Hamel et Xavier Depraz, avec le même sens des proportions justes, bénéficiant en outre d'un enregistrement parfaitement réussi (1 d. 30 cm., Erato LDE 3040).

Jean-Michel Haydn (1737-1806)

Jean-Michel Haydn naquit à Rohrau en basse Autriche en 1737. Après une éducation musicale qu'il dut partager avec son frère Joseph à la maîtrise Saint-Etienne à Vienne, nous le trouvons en 1757 maître de chapelle de l'évêque de Grosswardein en Hongrie, puis à partir de 1762 du prince-archevêque de Salzbourg ; en 1781 il succède à W. A. Mozart au poste d'organiste de la cour et y demeurera jusqu'à sa mort en 1806.

Eclipsé par la gloire de son frère, Jean-Michel Haydn ne tient pas moins une place importante dans la musique de son époque surtout dans le domaine religieux. Il n'est pas un compositeur dans le style en vogue au XVIII^e siècle. Il penche plus pour le style sévère de Vienne que pour l'écriture plus légère des maîtres italiens. D'autre part en authentique musicien d'église, il travaille dans l'esprit du chant grégorien dont il utilise volontiers les thèmes. Le *Requiem en ut mineur*, écrit en 1771 pour les funérailles du prince-archevêque Sigismond Comte von Schaattenbach, qui devait être joué également aux obsèques de Joseph Haydn à Vienne en 1809, abonde en exemples de cette sorte. L'analyse musicale qu'on trouvera dans la brochure fournie avec le disque est fort instructive. Jean-Michel Haydn réalise là une heureuse fusion entre le style traditionnel polyphoniste et la sensibilité du romantisme naissant. C'est une œuvre imposante, parfois un peu compacte, dont l'influence s'exerça sur les musiciens religieux du XIX^e siècle et marqua profondément le jeune Mozart.

Elle est bien servie par les solistes, chœurs et orchestre du Mozarteum de la Radiodiffusion autrichienne (studia de Salzbourg) sous la direction de Ernst Hinreiner et enrichit d'un nouveau chef d'œuvre la collection : « Archives de la musique sacrée » (1 d. 30 cm., Lumen AMS 6).

Wolfgang-Amadeus Mozart (1756-1791)

Le *Requiem* de Mozart et les circonstances qui le firent naître ont provoqué une abondante littérature. On sait que cette *Missa pro*

defunctis est le résultat d'une commande et que Mozart mourut la laissant inachevée.

L'angoisse de Mozart au souvenir de cet étrange visiteur qui en juillet 1791 vint lui commander une messe de *Requiem* relève pour une part de l'imagination. Il est vrai que Mozart, plus impressionnable que jamais, fut frappé par cette commande (qui n'eut de mystérieuse que le désir du commanditaire de rester caché, dans l'intention de s'attribuer le mérite de la composition): n'assura-t-il pas à son épouse Constance qu'il écrivait là son propre *Requiem*. Mais loin d'être obsédé par cette pensée, Mozart abandonnait bientôt ce travail, n'ayant terminé que l'Introît et le Kyrie, pour composer ou achever d'autres ouvrages: la *Clémence de Titus* qu'il allait diriger à Prague, le *Concerto pour clarinette*, œuvre achevée s'il en fut et rayonnante, une *Cantate* maçonnique et surtout *La flûte enchantée* dont son esprit et son cœur furent désormais tellement remplis que de son lit où la maladie l'avait définitivement cloué il en suivait encore en pensée les représentations. Ce travail prodigieux, qui hâta sans doute sa fin, ne permit pas à Mozart d'achever son *Requiem*. Outre l'Introît et le Kyrie, entièrement de sa main, il est l'auteur pour l'essentiel de la séquence *Dies iræ* et de l'offertoire *Domine Jesu*. Le complément des pièces manquantes (Sanctus, Benedictus et Agnus) ainsi que l'orchestration de ce qui n'est qu'esquissé sont l'œuvre de son disciple Sussmayer.

Il n'est pas moins vrai que ce *Requiem* reste l'une des ultimes compositions de Mozart en cette année de sa mort où son génie créateur, en dépit de la maladie qui le minait, se faisait plus sûr et profond que jamais. Il fallait sans doute que Mozart ait pu avant de disparaître s'exprimer, avec les paroles de la liturgie, sur cette mort, « vrai but de notre vie, véritable amie de l'homme, clef de notre véritable béatitude » (lettre de 1787). Même achevée par un autre et malgré quelques faiblesses d'écriture (*Tuba mirum*) et d'orchestration, cette messe qui rayonne de lumière et de l'attente sereine du repos éternel (que ne peut troubler l'évocation du jugement dernier du *Dies iræ*), reste liée à cette fin prochaine de son auteur et nous bouleverse au-delà même de ses beautés formelles.

Il ne nous est pas possible de rendre compte de tous les enregistrements qui ont été faits de cette œuvre.

Celui que nous propose le Studio S. M. ne vise pas à concurrencer la prestation d'ensembles prestigieux, mais veut être le témoignage du remarquable travail accompli par Philippe Debat avec les enfants qu'il a rassemblés en une maîtrise, où la pratique du chant se double d'une solide formation générale. Quelques défaillances vocales (les parties de solistes sont elles-mêmes tenues par des enfants, auxquels Michel Hamel et Xavier Depraz ont accepté de se joindre

pour les parties de ténor et de basse) et de menues incertitudes sont compensées par la fraîcheur qui se dégage de cet ensemble, au demeurant fort bien enregistré (1 d. 30 cm., Studio SM 30A-103) et qui rappelle sans l'égaliser le très ancien et remarquable enregistrement de J. Krips avec la maîtrise d'enfants de Vienne, redevenu disponible dans la collection « Ace of club » de Decca (1 d. 30 cm., ACL 39).

C'est également de Vienne que nous vient la version signée Horenstein avec des solistes, le chœur des Amis de la musique et l'orchestre pro Musica. Les voix sont belles, placées devant l'orchestre, la direction est ferme et précise, l'enregistrement est moyen et l'ensemble nous paraît manquer un peu d'intériorité (1 d. 30 cm., Vox GBY 12060).

Toujours viennoise l'interprétation de Karl Boehm dirigeant les Chœurs de l'Opéra et l'orchestre symphonique de Vienne, assurant un équilibre parfait entre les masses orchestrales et vocales, et servie par un remarquable quatuor vocal où brille le très pur soprano de Teresa Stich-Randall (1 d. 30 cm., Philips 641.115, coll. « Discothèque classique »).

Celle de Herbert von Karajan approche la précédente. On connaît la fougue et la personnalité de ce chef, mais il sait les mettre au service de l'œuvre qu'il dirige ; il conduit les Chanteurs de Vienne et l'orchestre philharmonique de Berlin dans un style très mozartien (Wilma Lipp n'atteint cependant pas la justesse d'interprétation de Teresa Stich-Randall) (1 d. 30 cm., D. G. 618.767, coll. « Prestige » ; disponible aussi en Stéréo : 138.767).

Luigi Cherubini (1760-1842)

Luigi Cherubini naquit à Florence en 1760 et fit ses études musicales à Bologne et à Milan, mais c'est à Paris qu'il se fixa au retour d'un voyage à Londres et qu'il passa désormais la majeure partie de sa longue existence. Il mourut à 82 ans en 1842 dans une vieillesse comblée (il fut professeur et directeur du Conservatoire), après avoir été tenu à l'écart par Napoléon. Au début de son retour en grâce il reçut de Louis XVIII, en 1816, la commande du *Requiem en ut mineur* destiné à célébrer l'anniversaire de la mort de Louis XVI et le rétablissement dans leurs sépultures de Saint-Denis des rois et reines de France jetés dans la fosse commune en août 1793.

Très appréciée dès la première audition le 21 janvier 1817, — Cherubini fut d'ailleurs célèbre de son temps et les plus grands noms de la musique (dont Beethoven) vantèrent son talent —, cette messe n'émeut guère notre sensibilité religieuse. Mais elle nous intéresse parce qu'elle est l'œuvre d'un maître trop longtemps négligé, qui

écrit avec art dans la manière des symphonistes de l'époque : musique à effets, où les contrastes sont fortement marqués. Le *Dies iræ* en est l'exemple le plus significatif après les tonalités sombres de l'Introît-Kyrie, il éclate avec sa fanfare de trombones, son coup de gong et un immense crescendo.

L'interprétation de L. Toffolo, à la tête des chœurs de théâtre Verdi et de l'orchestre philharmonique de Trieste n'est pas dépourvue de qualités, mais elle est déparée par une prise de son confuse qui rend les paroles presque inintelligibles (1 d. 30 cm., Philips 641.114 LXL).

Roger Wagner avec sa chorale et le Royal philharmonic orchestra, bénéficiant d'un bon enregistrement, sert plus fidèlement une œuvre qui ne manque ni de souffle ni de grandeur et qui émerge en cette période de décadence de la musique religieuse dans la France d'après la révolution (1 d. 30 cm., Capitol P. 8570).

Cherubini composa un second *Requiem* (en ré mineur) en 1836 qui devait être joué à ses propres obsèques. Écrit pour chœurs d'hommes seulement (le précédent comportait un chœur mixte), il est peut-être un peu plus sombre mais il procède d'un même tempérament et des mêmes conceptions. Moins connu, il a le même pouvoir percutant, Igor Markevitch enlève avec tout le dynamisme nécessaire ou ramène à des pianissimi nuancés la chorale et l'orchestre philharmonique tchèque auxquels nous devons la révélation de cette seconde messe de *Requiem* de Cherubini (1 d. 30 cm., Deutsche Grammophon LPM 18795).

Hector Berlioz (1803-1869)

Berlioz, avant tout homme de théâtre, a cependant laissé quelques œuvres religieuses ; on se souvient par exemple de *L'enfance du Christ* (cf. L. et V. n° 50, p. 124 et n° 62, p. 113) que son caractère mystique situe un peu à part des autres compositions. Dans sa *Grand'messe des morts* (1837), Berlioz donne de nouveau libre cours à son tempérament dramatique. Mais une fois admis le genre dans lequel s'inscrit ce *Requiem*, on aurait tort de n'y voir que boursoffure et vaine grandiloquence. D'autant plus que, si Berlioz excelle à broser une fresque terrifiante du jugement dernier, il est capable aussi d'effusion humble et sincère dans des pages comme le *Lacrimosa* ou le *Quid sum miser*.

Hermann Scherchen était bien le chef capable de conduire cette œuvre sans se laisser emporter par des outrances faciles. A la tête des excellents chœurs de la R. T. F. et de l'orchestre national de l'Opéra (soliste ténor Jean Giraudeau) il la traite dans un style sobre et dépouillé. Elle bénéficie en outre d'un très bel enregistrement et

s'inscrit en deux disques de la collection économique des albums Vox, ce qui doit permettre une large diffusion d'une œuvre importante par le prix qu'y attachait Berlioz (il la préférait à toute autre) et comme témoignage de l'inspiration religieuse dans le romantisme français (2 d. 30 cm., Vox Vux 2013).

Giuseppe Verdi (1813-1901)

Les remarques formulées à propos du *Requiem* de Berlioz valent pour celui de Verdi, sinon qu'il se rapproche encore davantage de l'opéra et du bel canto. Verdi utilise le quatuor vocal à côté du chœur à quatre voix, lui confiant des morceaux de bravoure et l'orchestre sonne généreusement avec force cuivres.

Si l'assimilation pure et simple à la musique d'opéra paraît excessive, disons que c'est de la musique religieuse fortement marquée à la fois par le style de l'époque et par le génie propre de Verdi. Mais le reproche qu'on a pu faire à son œuvre dramatique, un goût excessif pour les oppositions violentes ou les effets faciles, vaut pour sa musique religieuse et semble moins excusable. Quoi qu'il en soit, ce *Requiem* est un chef-d'œuvre musical incontestable. Sa composition s'étale sur plusieurs années de la pleine maturité de leur auteur, qui dirigea lui-même, en 1874, la première exécution pour l'anniversaire de la mort de Manzoni.

Tullio Serafin, à la tête de l'orchestre et des chœurs de l'opéra de Rome, est un habitué de ce *Requiem*. De plus il dispose d'un quatuor de solistes aux voix superbes et rompues à la pratique du bel canto (Vartenissian, Cossotto, Fernandi et Boris Christoff). Si l'œuvre vaut surtout par son quatuor vocal, l'auditeur peut être comblé, d'autant que l'enregistrement a légèrement favorisé les solistes par rapport au chœur. La prise de son est splendide, même en monophonie (2 d. 30 cm., Vsm FALP 653/4) et il existe une contrepartie stéréophonique (Vsm ASDF 211/2).

Ferenc Fricsay dirige les chœurs de la Rias et de Sainte-Edwige, l'orchestre radiophonique de Berlin et les solistes (Maria Stader, Mariane Radev, Helmut Krebs et Kim Borg) avec un sens des proportions et une mise en place des divers éléments qui assurent une plus grande unité d'ensemble; la qualité sonore est tout aussi remarquable et l'usinage de ces disques parfait (2 d. 30 cm., Deutsche Grammophon 18.155/6).

Anton Dvorak (1841-1904)

Nous connaissons déjà le *Stabat Mater* de Dvorak (cf. *L. et V.* n° 56, p. 106-107), œuvre bouleversante inspirée par un deuil

familial. La composition du *Requiem* (op. 89) ne semble se rattacher à aucune circonstance particulière. Dvorak l'écrivit en 1890, quand il était à l'apogée de sa gloire, sans doute poussé par un besoin intime de son âme de croyant. Chacune de ses œuvres en effet répond à une expérience personnelle, que ce soit l'amour de sa patrie, l'attrait d'un texte poétique ou, comme c'est le cas dans des œuvres sacrées, ses profondes convictions religieuses. Rien d'étonnant que le texte de la messe des morts ait retenu son attention : elle lui permettait de traduire, à partir de la donnée fondamentale du détachement, toutes les aspirations du croyant vers la miséricorde de Dieu et la joie de sa lumière. C'est ainsi que l'idée de la mort, qui parcourt tel un leit-motif cette œuvre monumentale et lui donne son unité, ne fait qu'accuser davantage les élans de tendresse, d'humble confiance ou d'offrande exaltée qui fait de ce *Requiem* plus un acte de foi paisible qu'une sombre méditation sur la mort. C'est là une belle œuvre sacrée, révélatrice de la profondeur d'inspiration de son auteur et de la sincérité de sa foi.

Elle est servie par un enregistrement exceptionnel sur tous les plans. La chorale tchèque de Prague et l'Orchestre philharmonique, ainsi que des solistes de premier plan ont trouvé en Karel Ancerl l'organisateur parfait de cette immense partition. Un grand prix du disque de l'Académie Charles Cros a salué sa parution en 1960 (2 d. 30 cm., Deutsche Grammophon 18547/48).

Gabriel Fauré (1845-1924)

En 1886, un an après la mort de son père, Fauré écrivit sa messe de *Requiem*. Chronologiquement elle se situe donc peu après celles de Berlioz et de Verdi. Cependant un monde les sépare. Face au débordement du romantisme et à ses effets dramatiques, Fauré a choisi une manière de s'exprimer nouvelle : non qu'il masque ses sentiments, ni même qu'il les retienne, mais il les coule dans une harmonie dépouillée, un langage clair et pudique. L'idée de la mort est souvent présente dans son œuvre. Organiste de la Madeleine, il est normal que Fauré ait voulu l'aborder en utilisant les textes de la liturgie. Il est non moins naturel que Fauré l'ait exprimée selon la conception qu'il s'en faisait. Il l'a sent « comme une délivrance heureuse, une aspiration au bonheur d'au-delà, plutôt que comme un passage douloureux ». Aussi nous a-t-il laissé cette œuvre qui baigne dans une douce lumière, une sérénité où la tristesse même reste teinte d'espérance. Certains l'ont jugée trop profane ; mais s'il est possible que la foi de Fauré ait été peu profonde, il a trouvé dans sa sincérité des accents qui permettent de placer ce *Requiem* parmi les authentiques chefs-d'œuvre d'inspiration religieuse.

Encore faut-il qu'il soit traité avec cette discrétion, cette pureté d'intention, ce dépouillement mis par le musicien à l'écrire. C'est le mérite qui frappe avant tout dans l'interprétation de Louis de Froment. Il a su conduire son Orchestre National de l'Opéra de Monte-Carlo, la Chorale Philippe Caillard, ainsi que le baryton Bernard Kruysen, en évitant tout effet théâtral qui rendrait l'œuvre insupportable. Un autre attrait de cette version est d'avoir confié à un soprano garçon le *Pie Jesu*, comme ce fut le cas lors de la première audition en 1888 sous la direction du compositeur (1 d. 30 cm., Erato LDE 3228 ; Stéréo : STE 50128)¹.

Henri LAXAGUE, François SANSON

1. Deux autres noms de la musique religieuse contemporaine ont leur place ici ; ils seront seulement mentionnés, leur *Requiem* ayant été déjà présenté : *Georges Migot* (né en 1891) : cf. *L. et V.* n° 63, p. 117-118 ; *Maurice Duruflé* (né en 1902) : cf. *L. et V.* n° 63, p. 113-114.

Le *Requiem allemand* de Brahms (2 d. 30 cm., Columbia FCX 915/6), qui n'emploie pas le texte liturgique de la messe, mais des fragments de la Bible, sera analysé ultérieurement.

C H R O N I Q U E S

La Foi d'un Incroyant

Le dialogue qu'entretient F. Jeanson avec les chrétiens est assurément rude et orageux. *La Foi d'un Incroyant*, paru l'automne dernier, en témoigne¹. Devant ce livre passionné, véhément (une « coupable véhémence » : p. 165), qui prend souvent le ton d'une diatribe, l'allure d'un affrontement qui, à première vue, permet tous les coups, dans lequel la caricature sert d'arme et une ironie acide tient lieu de compétence, F. Jeanson ne nous pardonnerait pas de battre béatement des mains et de tendre charitablement l'autre joue. Il y a là du pamphlet et ce n'est pas à tort que B. Gardey a comparé le ton de ce livre à celui des *Provinciales*. F. Jeanson possède un incontestable talent de polémiste et une virtuosité intellectuelle qui sait bâtir de subtiles scolastiques... Et pourtant, par delà ce caractère irritant et agressif, *La Foi d'un Incroyant* nous touche, non pas simplement au sens où la flèche atteint la cible, mais plus profondément au sens où la parole d'un homme nous interpelle, malgré tout fraternellement, sur les exigences de notre commun destin. Ceux qui n'ont pas oublié la guerre d'Algérie comprendront peut-être de quelle source jaillit la part d'amertume que renferme *La Foi d'un Incroyant* et la passion de la liberté dont il témoigne. Pour F. Jeanson, c'est, sous d'autres formes, le même combat qui se poursuit, et, à un autre registre, le même risque qui est assumé.

Le titre du livre indique bien ce qui fait le nœud du débat. « Le fidèle se définit-il par la croyance ou par la foi ? Ces deux termes ne désignent-ils pas des attitudes de sens inverse ? Toute foi n'implique-t-elle pas un constant effort d'incroyance, et la vérité de toute incroyance ne réside-t-elle pas dans une certaine foi ? » (p. 10). Il y a dans cette dialectique de la foi et de la croyance une vue qui nous paraît fondamentalement juste. La foi ne se réduit pas à la

1. Francis JEANSON, *La Foi d'un Incroyant*, Paris, Ed. du Seuil, 1963, 188 p.

croissance et celle-ci peut être, en effet, l'aliénation de celle-là, non seulement en ce sens que la croyance elle-même, en tant qu'objectivation humaine du Mystère, a sans cesse besoin de purification, mais aussi en ce sens qu'il n'est pour moi de vérité de la croyance que pour autant qu'elle est vécue par ma liberté. La foi, c'est l'acte par lequel la liberté assume et agit la croyance, dans un engagement permanent. Mais c'est dire que nous ne pouvons concevoir la croyance sans la foi, ni la foi sans la croyance. Une analyse philosophique pourrait justifier cette involution. F. Jeanson lui-même n'échappe pas à l'impossibilité d'une foi sans objectivation, et il est significatif, comme l'a noté J. Lacroix, que « la dénonciation de la croyance s'achève par l'énonciation d'un Credo »².

En fait, c'est sur l'opposition radicale entre l'acte de croyance (« le type d'acte le plus déprimant que je puisse imaginer » : p. 98) et l'acte de foi qu'est bâti *La Foi d'un Incroyant*. La croyance est capital, dit F. Jeanson, la foi travaille (p. 172). La croyance procède de la peur, la foi est le risque de la liberté (p. 162). Il faut opter. Croire, en effet, c'est accepter une Vérité toute faite, un Sens déjà donné, un Absolu reconnu. Mais cette acceptation est la négation même de l'homme et de l'ouverture infinie de sa liberté. Car il n'y a pas d'Absolu, ni de Vérité déjà réalisée, à aucun moment de l'histoire. Le Sens est toujours à faire, inlassable conquête de la liberté. Le nier, c'est refuser d'être homme. Dieu est ici, comme chez Sartre, le négateur de la liberté ; il n'y a d'homme que par la mort de Dieu.

La conversion que propose F. Jeanson aux chrétiens, lorsqu'il les engage à passer de la croyance à la foi, est donc une conversion d'un christianisme théiste à un christianisme humaniste et athée, grâce à une réinterprétation du message du Christ. La première tâche consiste à nous montrer qu'il est impossible à un esprit relatif d'atteindre l'Absolu, et par là-même l'inanité et l'absurdité de toute l'entreprise théologique. Le premier point est déjà réglé dans l'Introduction, lorsque F. Jeanson affirme que, n'ayant aucune possibilité de penser la Totalité, l'homme ne peut rien affirmer sur Dieu. Supposât-on le monde créé, il faudrait reconnaître que le problème demeure entier, puisque « la véritable création suppose une séparation radicale entre le créateur et la créature, car celle-ci ne peut exister pour soi qu'au prix d'être coupée de lui » (p. 14). Montrer que la création n'implique aucunement séparation entre le créateur et le créé, mais seu-

2. Contrairement à ce que certains ont écrit, nous ne pensons pas que la conclusion de l'ouvrage, dans laquelle est énoncé ce Credo, soit une pièce rapportée, hors du sujet. Elle recueille au contraire les affirmations positives fondant les analyses critiques (plutôt que délogées par elles), qui constituent l'essentiel du livre.

lement distinction et rapport de participation, ce serait mettre en contestation une philosophie qui n'est pas allée au bout d'elle-même et engager un débat philosophique qui déborde le cadre de cette chronique³.

Au demeurant, F. Jeanson ne s'attarde guère à fonder sa position. Il préfère mettre à jour les contradictions supposées de la théologie traditionnelle. « Dieu est mort, vive la théologie ! » (p. 21). Pour le théologien, cette première partie du livre, intitulée *Dieu-concept ou l'Évangile selon Sainte Scolastique*, est assez étrange. A sa lecture, il fait l'expérience du miroir déformant et est invité ensuite à reconnaître qu'il est bel et bien atteint de « confusion mentale ». Mais il faut avouer que les auteurs, auxquels se réfère F. Jeanson, lui ont fourni de bons gourbins pour les battre, et que leur « babil théologique » n'est pas non plus à nos yeux sans reproche. Car écrire, comme un Révérend Père, que « Dieu est l'inintelligible par lequel tout le reste est intelligible » (p. 25), ou encore qu'« après avoir dit que nous ne pouvions rien dire de Dieu, nous devons dire maintenant que nous pouvons dire de lui infiniment de choses » (p. 33), c'est assurément s'engager dans une impasse et exprimer de façon contestable et naïve le juste rapport existant entre théologie affirmative (que F. Jeanson appelle parfois positive) et théologie négative. Si vraiment Dieu est radicalement inintelligible, alors en effet l'entreprise théologique n'a aucun sens. Mais si Dieu n'est pas inintelligible, il est cependant, selon nous, incompréhensible, au sens où l'intelligence ne peut s'en saisir adéquatement, en faire le tour. Ceci ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir une visée conceptuelle authentique de Dieu, qui, étant humaine, n'est jamais toute faite et donne lieu à une réelle dialectique. Cette visée serait cependant impensable si elle n'était obtenue, comme le pense F. Jeanson, que par un passage à la limite à partir de l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel. Mais elle devient pensable, dès là qu'elle s'inscrit dans un jugement d'existence qui précède et déborde toute conceptualisation et qui dévoile un rapport fondé en réalité entre l'intelligence humaine et l'intelligible transcendant. Nous sommes renvoyés à la distinction ontologique, sans rupture radicale, entre créateur et créature.

F. Jeanson n'a pas tort de rejeter toute confusion entre le domaine de la foi et celui de la raison. Le théologien sait que son labeur, humain de part en part, s'inscrit à l'intérieur d'un donné révélé, qu'il ne constitue pas, auquel il se doit d'être intégralement fidèle, car il est la seule Source qui lui révèle le visage du Dieu vivant. Il sait que la théologie n'a d'autre fondement que la foi vive, irri-

3. Cf. H. PAISSAC, *Le Dieu de Sartre*, Grenoble-Paris, 1950.

quant le cœur et la pensée, une pensée qui ne consent pas à se saborder mais qui cherche à comprendre, comme l'auteur de *La Foi d'un Incroyant*, en essayant cependant d'être fidèle à la Révélation, ce que celle-ci veut dire à l'homme. Labeur qui est toujours à reprendre et qui n'a qu'un unique point de départ et d'arrivée : la Parole de Dieu en Jésus-Christ, « qui ne cesse point de parler aux hommes à travers les mots inchangés des mêmes témoignages » (p. 44). Notre auteur se trompe lorsqu'il voit dans la théologie déjà faite une source de la théologie à faire. Tout au plus cette théologie passée, si elle a été bien pensée, peut-elle être une aide précieuse pour le théologien d'aujourd'hui. Mais rien ne postule que les résultats de son effort soient encore valables. Il n'y a aucun « processus de sédimentation » d'une vérité théologique normative, et la théologie qui vient de naître n'a aucune garantie d'être meilleure que celle qui l'a précédée, sinon celle, toute relative, d'un certain progrès des connaissances humaines. Pour qu'il y ait une bonne théologie, il faut que l'instrument de pensée soit correct, et qu'il respecte totalement la Parole, donnée dans l'Écriture et vécue dans l'expérience de la foi. F. Jeanson n'a pas perçu exactement le rôle propre de l'Église et de l'Esprit dans l'Église, lisant l'Écriture : ce qui le conduit à un certain nombre d'affirmations erronées, concernant par exemple la doctrine trinitaire et l'évolution du dogme. Mais laissons cela, et reconnaissons qu'il met le doigt sur une tentation réelle de la théologie, tentation à laquelle elle a parfois succombé, lorsqu'il écrit que « la réflexion attentive et frémissante de l'homme, réellement atteint par la Parole, s'est changée en une espèce d'entreprise théorique, discoureuse, doctorale, magistrale, didactique, et de plus en plus érudite ; la tentative de compréhension du donné révélé a cédé la place à la conceptualisation systématique » (p. 43). Cette tentation d'une théologie bâtarde et désincarnée, d'une théologie qui se mord la queue et qui n'entretient plus qu'un rapport dialectique apparent entre la Parole vivante et l'intelligence, nous sommes les premiers à la dénoncer.

F. Jeanson se sent plus à l'aise devant la conception protestante du rapport entre raison et foi, du moins telle que l'entend, sans nuances, le pasteur Roland de Pury. Tous les deux s'accordent sur une rupture totale entre les deux termes et sur le refus de toute théologie affirmative. On comprend ce mépris de l'intelligence de la part du pasteur, qui a ses raisons théologiques bien déterminées ; on le comprend moins de la part du philosophe, qui croit en l'homme et ne croit pas au péché originel. Cependant F. Jeanson a le bon goût de ne point décider, au nom de sa foi athée, de l'authenticité chrétienne de l'une ou de l'autre conception de la relation entre foi et raison. Au contraire, il perçoit une complémentarité, « une dialectique réelle entre la doctrine de Rome et celle de l'Église réformée ». Il pense même que « c'est à partir de là, de cette possibilité entrevue d'un

dépassement simultané de l'une et de l'autre (de l'une vers l'autre et réciproquement), que commenceraient peut-être à se manifester les chances d'un dialogue entre la foi d'un chrétien et celle d'un athée » (p. 62 ; cf. p. 169 s.). Ceci nous semble juste pour une part. Il nous paraît incontestable que les théologies catholique et protestante influent aujourd'hui l'une sur l'autre, et, d'une certaine manière, exigent l'une de l'autre. Dans la mesure où la théologie catholique cède à sa tentation rationaliste, en perdant contact avec sa Source, la théologie protestante lui rappelle la transcendance de la Parole et l'expérience vivante de la foi. C'est un des bienfaits de l'entreprise œcuménique. Mais ce n'est sans doute pas ce que veut dire F. Jeanson.

Le premier chapitre de la seconde partie de *La Foi d'un Incroyant* constitue le tournant majeur du livre, qui aurait pu débiter à ce point. Le débat précédent n'était que préliminaire. Il aurait dû d'ailleurs, à notre sens, prendre place à la fin de l'ouvrage, car la théologie n'est pas la porte d'entrée de la foi, c'est l'inverse qui est vrai, et nul n'est obligé de passer par la médiation de la théologie pour croire en Jésus-Christ. F. Jeanson aborde maintenant le débat central. De l'indispensable unification de toute conscience, il suit, nous dit-il, que « la foi doit être intégrée par la conscience qui s'en réclame et que cette intégration doit être vécue, doit être pratiquée » (p. 69). L'acte de foi, c'est pour l'homme entreprendre d'exister unifié, de donner sens à sa vie, en pariant sur sa propre ressource. Ce qui distingue cette foi-action de la foi-croyance, c'est précisément que la première se fonde sur sa propre ressource, la seconde, sur une ressource, un sens, qui lui sont donnés. Oui ou non, ces deux types de foi peuvent-ils se concilier ? Il apparaît à notre auteur qu'elles ne sont point *a priori* incompatibles, dès lors que la foi-croyance s'adresse, non à quelque Dieu, Vérité abstraite, mais au Dieu chrétien, incarné dans un homme, car alors « le regard de la foi n'est pas réduit à se détourner de son unique champ d'action » (p. 75). En définitive, seul le Dieu incarné pourrait être le Dieu de la liberté. Cette position du problème n'est pas sans valeur.

Mais il s'avère très tôt qu'il ne peut y avoir aucune compatibilité entre foi-croyance et foi-action, que le dialogue est impossible et que, s'il existe une dialectique entre les deux termes, cette dialectique doit être conçue rigoureusement comme le processus historique de dépassement par négation de la foi-croyance dans la foi-action. Dès le départ, à cause du rejet absolu de toute foi-croyance, le dialogue entre le chrétien et F. Jeanson s'engage dans une impasse. Pour dialoguer, il faut être deux, s'acceptant mutuellement dans le respect de ses convictions et de ses expériences propres. Il n'y a plus ici qu'un monologue, une entreprise de réduction du Christianisme à un humanisme athée, dont nous pensons bien que la foi chrétienne doit

assumer l'exigence positive, mais qu'elle dépasse de façon imprescriptible.

Pour F. Jeanson, affirmer que Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, s'est incarné en Jésus, son Fils, ne peut relever que d'une croyance mythologique (p. 80). De qui serait-il fils ? De Yaveh ? Mais ce Dieu de l'Ancien Testament n'est qu'une idole, un Dieu chauvin, colonialiste, activiste, sadique, « le Grand Sorcier du mont Sinai » (p. 97), « le Grand Fétiche » (p. 111), « le Roi-Gendarme » (p. 109)... F. Jeanson manifeste à l'égard de l'Ancien Testament une hargne véhémement et une incompréhension totale. Il est par trop facile d'exécuter en quelques pages, avec une ironie mordante, l'image grotesque que l'on s'est forgée de Dieu, « Unique Idole, qui ne cesse de gratifier son peuple des pires calamités » (p. 87), « Yaveh-le-Dur, converti à la bonté à force de massacres inutiles et sans avoir pour autant surmonté le complexe régionaliste d'où procédait sa folie meurtrière » (p. 92), et de conclure, après une lecture superficielle du Nouveau Testament, que « les Saintes Ecritures ne sont pas, en tout état de cause, la Parole de Dieu ; que le Dieu dont Jésus s'est proclamé le Fils est radicalement différent du Dieu de l'Ancien Testament ; que les rares déclarations de Jésus qui pourraient sembler justifier la filiation ou bien ne la justifient pas, ou bien doivent être considérées comme des transcriptions défectueuses puisqu'elles contredisent l'ensemble de son attitude » (p. 88). Cela n'est pas sérieux. La compréhension des textes bibliques, souvent en effet déconcertants pour notre mentalité, n'est pas chose facile. Mais n'importe quel étudiant en théologie sait l'immense labeur critique, scientifique, qui est requis pour placer dans sa juste perspective telle ou telle notion biblique, discerner la Parole de Dieu de sa réfraction (en effet mythique pour une part) dans la mentalité particulière et particularisante du peuple juif. S'il est vrai qu'en l'occurrence l'historien n'a pas le dernier mot, ne tenir aucun compte des données historiques et critiques, comme le prétend F. Jeanson (cf. p. 87, n. 1), c'est s'interdire de porter sur le contenu des écrits bibliques un jugement quelconque, sinon tout subjectif et arbitraire.

Ceci dit, le problème du lien entre Ancien et Nouveau Testaments, que pose notre auteur, est un problème réel, aussi vieux que l'Eglise et toujours présent à la conscience chrétienne. Deux ouvrages récents l'attestent, auxquels nous renvoyons⁴. F. Jeanson ne se trompe pas lorsqu'il suggère la nature de ce lien par la notion de pédagogie (p. 120), et lorsqu'il nous dit que la dynamique propre du Christia-

4. Cf. C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1962 ; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai-Paris, 1962.

nisme paraît « se dégager clairement du passage même (à la fois opposition et transition) de l'Ancien Testament au Nouveau Testament » (p. 145). Nous le suivons encore tout-à-fait lorsqu'il voit en Jésus-Christ la fin (sens et terme) de l'Ancien Testament. Ces thèmes nous sont familiers. Mais l'accord repose sur une équivoque. Pour F. Jeanson, ce passage ne peut être que dialectique, dépassement par négation. Si tout de même on objecte que la conscience de Jésus, en qui s'opère l'*Aufhebung*, ne l'a point vécu comme négation de Yaveh mais comme la révélation plénière de son visage (ce que maints textes du Nouveau Testament prouvent), notre auteur a sa réponse prête : interpolation des textes dans un but apologétique ou bien inconscience relative de Jésus, qui, à cause du contexte, ne pouvait pas faire autrement que de croire encore un peu à Yaveh, tout en mourant « afin de témoigner parmi les hommes de leur irrépressible aspiration vers l'humain » (p. 93, 112). « La Foi du Christ, j'y vois un terrible et splendide pari : celui d'arracher à son Ciel le Yaveh de Moïse » (p. 99). Mais cette foi du Christ, c'est la foi de F. Jeanson, ce n'est pas celle du Jésus des Evangiles, en qui il nous est donné de vivre l'expérience du Dieu-Amour, qui est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Il faut que Dieu meure pour que naisse l'homme, tel est le postulat central de F. Jeanson, qui dirige sa lecture de la Bible et fonde son rejet des catégories chrétiennes de « Péché » et de « Grâce » (comprise malencontreusement comme le droit arbitraire de grâce que possède un président de la République sur des condamnés à mort). A quelles distorsions, ces notions ne sont-elles pas soumises dans *La Foi d'un Incroyant* ! Il faut reconnaître que la faute en revient pour une petite part aux théologiens qu'a lus F. Jeanson, car enfin, écrire, comme l'un d'eux, que le monde « dès l'origine est un monde de péché et de grâce » (p. 105) est extrêmement ambigu. On pourrait en conclure, comme notre auteur, que nous sommes des coupables par essence, des libertés par essence aliénées (p. 106). Ceci n'est pas juste. Dieu nous crée libres. Le péché est toujours l'œuvre d'un homme responsable de donner sens à sa vie et qui lui donne librement un contre-sens, ou qui ratifie le contre-sens véhiculé par une hérédité humaine, culturelle, sociale, à laquelle nous ne pouvons pas ne pas participer, car telle est la condition humaine, et qui est aussi vieille que l'aventure de la liberté. Le péché n'est jamais une fatalité. Et si de ce contre-sens, nous ne pouvions jamais totalement nous affranchir ? Et s'il était nécessaire pour cela qu'une force divine nous soit à tout instant, non imposée, mais proposée ? Qu'en savez-vous ? Mais ceci aussi est un monologue. Car cette Grâce divine, offerte à toute liberté, comme l'énergie de la réalisation plénière du sens, dont nous sommes responsables, F. Jeanson ne peut que la contester. Pour lui, grâce et liberté sont antinomiques. L'amour infini

de Dieu pour l'homme ne peut, nous dit-il, que l'écraser et l'anéantir (p. 108). La suprême reconnaissance de la liberté humaine est ressentie comme sa négation la plus radicale. A cette expérience personnelle que fait F. Jeanson du regard de Dieu figeant la liberté, ne peut répondre que l'expérience chrétienne, aussi personnelle, de l'amour de Dieu épanouissant la liberté. Peut-être est-ce à ce point que nos chemins divergent le plus, et, paradoxalement, convergent le plus, dès là qu'ils nous conduisent précisément à la reconnaissance de l'homme en chacun de nous et de cet incommunicable mystère de la personne, auquel F. Jeanson est sensible et qu'il entend respecter.

Ayant montré dans le christianisme le passage de Dieu à l'homme en Jésus-Christ, notre auteur définit ce qu'est, selon lui, la fidélité au message du Christ : un dépassement de ce message même. Ainsi le veut la dialectique. Tel est le thème de la troisième partie de *La Foi d'un Incroyant*. « Si la Parole de Jésus est un dépassement dialectique de celle de Yaveh, si la foi est l'antithèse de la loi, ne sommes-nous pas expressément conviés, par le Message lui-même, à dépasser ce Message, à nous interroger sur ce que devrait être l'antithèse de cette foi devenue thèse ? » (p. 121). Ainsi la foi chrétienne doit consentir à une conversion, à une nouvelle *Aufhebung*. Elle s'est présentée primitivement comme un mixte de croyance en Dieu et d'appel aux hommes à mettre en œuvre leur propre ressource. Purifions-la, balayons une bonne fois le premier élément pour ne retenir que le second. C'est pour cela que le Christ s'est sacrifié, pour que, devenus enfin orphelins, nous puissions nous reconnaître fraternellement responsables de l'humanisation progressive du monde (p. 126).

Nous ne pouvons pas suivre F. Jeanson dans cette nouvelle aventure dialectique à laquelle il nous convie. Entre Jésus-homme et Jésus-Dieu, il n'y a pas de dialectique, mais une identité ontologique mystérieuse dont la reconnaissance est constitutive de la foi chrétienne. C'est contre ce mur, infranchissable à ses yeux, que F. Jeanson se heurte. Mais poser cette identité, c'est échapper à la négation et de l'homme et de Dieu. C'est croire à une véritable Incarnation de Dieu et à une authentique divinisation de l'homme, sans que Dieu cesse d'être Dieu et l'homme d'être homme. C'est croire au message central et indépassable du Verbe, déjà annoncé par la tradition prophétique (cf. *Jér.*, 22, 15) : l'amour de Dieu ne se réalise que dans l'amour des hommes (cf. *Matth.*, 25, 31 s.). Le Christianisme ne renie rien des exigences humaines positives que F. Jeanson met à jour ; il les assume et les accomplit.

Mais enfin ceci est vite dit ; il reste à le vivre. Il ne sert de rien d'affirmer que le monde est fondamentalement bon et que l'amour de Dieu est médiatisé par l'amour des hommes, si l'on n'évacue pas

concrètement les séquelles du platonisme et du manichéisme pratique dans lesquels le christianisme s'est très tôt englué, si l'on refuse l'histoire des hommes dans toute son épaisseur, si notre amour pour autrui demeure cette forme noble du mépris qu'est un amour platonique et abstrait, s'il a peur de se salir les mains. « N'aimons ni de mots, ni de langues, mais en actes, vraiment » (1 Jean, 3, 18). « L'amour qui n'agit point, demande F. Jeanson, comment se connaît-il ? » (p. 129). Il faut lire ces pages de la dernière partie de *La Foi d'un Incroyant* (à nos yeux les plus « dialoguantes »), dans lesquelles, à partir de prémisses en partie inacceptables, nous sommes interpellés néanmoins de façon authentique sur l'irréalisme de notre foi vécue et convoqués à une indispensable incarnation de notre charité. Si notre foi n'est qu'une croyance et si elle n'est pas aussi action, si le Christianisme n'est qu'une religion et si nous n'avons pas compris que le lieu de la grâce et de l'amour est la rencontre de l'homme dans son opacité concrète, pour le faire naître fraternellement à sa plus profonde et sa plus réelle liberté, alors en effet nous sommes infidèles au message du Christ. S'il est vrai que le Sens, c'est l'amour, la communion des saints, il est vrai aussi que ce Sens est toujours à effectuer, à inventer. Tout est donné et tout est à faire. Exigence de Dieu et morale humaine, grâce et liberté, ne sont pas contradictoires. Mais cette non-contradiction est proprement vide de sens, si nous ne la vivons pas dans l'épaisseur de l'histoire humaine.

Il faut bien mettre un terme à cette trop longue et trop courte chronique. A travers un parcours sinueux et pourtant rigoureusement balisé, une contestation radicale, orageuse, et néanmoins amicale, les équivoques et les rencontres, F. Jeanson nous conduit à une option entre Dieu et l'homme que nous ne pourrions accepter qu'en cessant d'être chrétiens, qu'en reniant Jésus-Christ, véritablement Dieu et véritablement homme. Entre l'auteur de *La Foi d'un Incroyant* et les chrétiens, tout dialogue est-il donc impossible ? F. Jeanson ne le pense pas (p. 165). Et peut-être, malgré l'abîme qui nous sépare, ne l'est-il pas en effet, si nous consentons à dissiper les malentendus, à respecter en l'autre son véritable visage, à reconnaître que nous sommes tous, avec sérieux, solidaires dans une même aventure humaine. La foi chrétienne aussi est sur le chemin de la liberté. En témoigner et en faire concrètement la preuve sera la meilleure manière de poursuivre le dialogue.

Structures de l'Eglise

C'est à la dernière page de son ouvrage que Hans Küng nous explique excellentement son propos : « Il y eut un temps dans l'histoire de l'Eglise où la tâche de la théologie fut de maintenir les structures de l'Eglise. Cette tâche était nécessaire. Aujourd'hui la tâche de la théologie devrait être de restituer aux structures originelles le libre jeu que les vicissitudes des temps ont jeté dans l'ombre et dans l'oubli. Cela aussi est nécessaire. Il y a des livres qui ferment la porte aux problèmes et il y a des livres qui ouvrent la porte aux problèmes. Fermer la porte aux problèmes est légitime. Leur ouvrir la porte est plus fécond, et d'ailleurs plus difficile. Car qui ne veut rester perplexe devant des impasses, ne doit pas se contenter des démarches routinières. Il lui faut parfois prendre sur lui d'oser quelque chose d'inhabituel et d'audacieux pour parvenir à une heureuse solution. Un tel effort ne peut être qu'une tentative. Elle n'est pas sans danger. Nul ne s'en rend mieux compte que celui qui a conquis son terrain pied à pied. S'il ne s'agissait que de science théologique, l'enjeu n'en vaudrait pas la peine. Le besoin de l'Eglise, dans les nécessités du temps présent, réclame cependant que soit rendu, sagement et consciencieusement, le service qu'elle est en droit d'attendre d'un théologien »¹.

Structures de l'Eglise fait assurément partie de ces livres qui ouvrent la porte aux problèmes et qui se refusent à donner des solutions toutes faites aux questions qu'il est nécessaire aujourd'hui de poser. L'ouvrage se présente comme une « théologie » du concile œcuménique, non pas toute faite et bâtie d'avance; au contraire elle se cherche et se découvre progressivement tout au long de ces quatre cent soixante pages. L'idée fondamentale qui commande toute la réflexion peut s'exprimer de la manière suivante : le concile œcuménique est une « représentation », c'est-à-dire à la fois une manifes-

1. Hans KÜNG, *Structures de l'Eglise*, traduit par Dom H.-M. ROCHAIS et Dom J. EVRARD, Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 460 p., 30 f. Ed. originale : *Strukturen der Kirche*, Fribourg, Herder 1962, 356 p., 22 DM.

tation et une réalisation, de l'Eglise, concile œcuménique convoqué par Dieu lui-même. Toute la question va être d'établir alors à quelles conditions cette représentation peut être authentique, d'une authenticité non pas seulement abstraite, théorique, mais réelle, existentielle, pratique.

Après avoir examiné cette question au sujet de l'unité, de la sainteté et de la catholicité de l'Eglise, Hans Küng consacre la plus grande partie de son travail à l'envisager du point de vue de son apostolicité. A ce sujet il n'a pas de peine à montrer comment le dialogue œcuménique, aussi bien avec le protestantisme qu'avec l'orthodoxie, a contribué à renouveler le problème et à le situer dans des perspectives meilleures, qui nous permettent à notre tour de poser un certain nombre de questions assez percutantes à nos interlocuteurs.

Il n'est pas possible ici d'évoquer tous les points sur lesquels s'exerce avec sagacité l'attention de l'auteur. Nous en retiendrons seulement trois qui nous paraissent extrêmement significatifs.

Tout d'abord la question de la *participation des laïcs au concile*. H. Küng montre bien la difficulté historique ici sous-jacente : la participation des laïcs à des conciles, voire à des conciles œcuméniques, a été très variée suivant les époques. Au concile « type » de Jérusalem, ce sont les Apôtres et les Anciens, d'accord avec la communauté tout entière, qui prennent les décisions. Plus tard on a vu des laïcs tenir un rôle capital dans certains conciles ; à Constance même ils votèrent, inclus dans les « nations ». D'un point de vue théologique, plus solide sans doute que ces esquisses historiques sur lesquelles les spécialistes restent souvent beaucoup plus hésitants que H. Küng, la participation des laïcs est à fonder sur leur appartenance au corps sacerdotal du Christ. Si l'Eglise est le peuple chrétien tout entier, et si le concile œcuménique se définit comme représentation de l'Eglise, il faut bien que les laïcs « participent » au concile. La réponse traditionnelle suivant laquelle chaque évêque au concile représente le peuple chrétien de son diocèse est théoriquement et abstraitement valable. Elle n'apparaît pas à H. Küng tenir compte réellement de la situation actuelle du laïcat, qui a pris de plus en plus conscience de lui-même, par une évolution qu'on doit légitimement attribuer à l'Esprit-Saint. Il serait donc souhaitable de trouver un mode de représentation qui soit plus « visible », et qui pourrait éventuellement impliquer un droit de vote, au moins dans certains cas.

Le deuxième point que nous retiendrons est celui du *ministère et de la succession apostolique du ministère*. En de longues pages très intéressantes, H. Küng montre combien sur ce point le dialogue œcu-

ménique avec le protestantisme a été fructueux, de part et d'autre. La critique protestante permet au catholicisme de prendre une conscience plus vive du danger que comporterait une conception trop mécanique, ou automatique, de la succession apostolique : elle n'est pas d'abord une œuvre de mains humaines, mais l'action même du Saint-Esprit qui, par un geste sacramentel, fait entrer quelqu'un dans un collège lié aux Apôtres, non seulement par voie et transmission historique, mais aussi par communion dans la même et unique foi en Jésus-Christ. Les membres de ce collège « apostolique » sont des prêcheurs de la Parole de Dieu, qui doivent eux-mêmes être engagés par leur foi et leur charité au service de la communauté chrétienne tout entière. Par contre, le protestantisme apprend peu à peu à retrouver l'importance de la réalité historique, comme signe réalisateur de l'apostolicité de l'Eglise. Une question pourtant demeure, que H. Küng a le courage de regarder en face : n'y a-t-il pas des suppléances possibles dans l'accès au ministère en dehors de la succession historique ? L'auteur se demande si le catholicisme a jusqu'à maintenant tiré toutes les conséquences possibles du fait de l'extrême diversité des ministères attestée dans le Nouveau Testament lui-même. Et par ailleurs il essaye de pousser la recherche dans la direction suivante : que peut faire le chrétien en cas de nécessité ?

On pressent l'importance de telles questions. Dans le dialogue actuel entre les confessions, il est bien évident qu'une des difficultés majeures réside dans la non reconnaissance réciproque des ministères. Le catholicisme ne reconnaît pas comme pleinement valable le ministère d'un pasteur, ni même celui d'un ministre anglican. Dans le cas d'une entrée dans le catholicisme, on exige de ces hommes qu'ils reçoivent l'ordination, s'ils veulent se consacrer au ministère dans l'Eglise catholique. Tout récemment le Synode national de l'Eglise Réformée de France s'est posé des problèmes tout à fait analogues au sujet des prêtres catholiques romains passés à la Réforme et désireux d'exercer un ministère pastoral : faut-il les « ordonner » de nouveau ? Si oui, cela veut dire qu'on ne reconnaît pas la valeur du ministère dans l'Eglise catholique romaine ; si non, ne risque-t-on pas de relativiser singulièrement les convictions réformées concernant le ministère ?

Par ailleurs il s'agit aussi ici des fondements de l'intercommunion : quelle valeur reconnaître à la Cène célébrée dans une communauté non catholique par des chrétiens fervents, par soumission à ce que le Christ a voulu et institué pour les siens ? Comment comprendre la présence du Christ dans le geste de cette communauté réunie en son nom ? Il semble bien que la réponse donnée jusqu'à maintenant à une telle question soit insuffisante, sans doute parce qu'elle ne prend pas assez en considération le sérieux et la profondeur de ce qui est engagé.

Enfin, le dernier point vise *le rapport entre l'épiscopat et la papauté*. Le ministère de Pierre dans l'Eglise, qui, aux yeux des catholiques, fait partie de la structure essentielle de l'Eglise, doit être représenté au concile de façon authentique. Comment cela ?

Selon Vatican I, le pape détient dans l'Eglise un pouvoir plénier et suprême, ordinaire et immédiat. Ce qui ne veut pas dire qu'il détienne un pouvoir absolu, ni arbitraire : il y a des limites à l'autorité papale, que H. Küng rappelle heureusement, en utilisant les documents et les discussions mêmes de Vatican I. Limite active : le pape tient son autorité du Christ « *non in destructionem, sed in aedificationem corporis Christi* » ; limite passive : le pape ne peut ni détruire l'ensemble de l'épiscopat, ni supprimer l'exercice du pouvoir ordinaire des évêques, ni même réduire à rien la liberté et la diversité du peuple chrétien. Ceci étant dit, H. Küng consacre de nombreuses pages à l'étude du concile de Constance. Sa position ici est sans doute assez rare parmi les théologiens, même les plus ouverts. A son avis tout l'ensemble du concile de Constance est œcuménique, sans contestation possible. Les Pères de Constance ont par ailleurs entendu engager leur autorité dans l'affirmation de la supériorité du concile sur le pape : « *Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu Sancto legitime congregata, Concilium generale faciens, et ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis etiam si papalis existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismaticis, et reformationem dictæ ecclesiæ in capite et in membris* » (Session V, décret *Sacrosancta*). En conséquence, H. Küng considère qu'il y a là une définition infaillible : « Ce qui fut défini, en « tout cas, ce fut une certaine forme de supériorité du concile (dans « le sens d'une théorie conciliaire au moins modérée) ; selon cette « théorie, le concile œcuménique détient, non seulement pour la difficile situation du moment, mais aussi pour l'avenir, la fonction « d'une sorte d'instance de contrôle supérieure au pape, lequel, en « principe et même dans l'avenir, pourrait tomber dans l'hérésie, le « schisme, etc... »

De ce fait, une question se pose aujourd'hui : celle de l'harmonisation des définitions de Constance et de Vatican I, car la foi catholique authentique comprend aussi bien Constance que Vatican I. L'une ou l'autre position prise à l'absolu aboutit à l'hérésie ; Hans Küng n'a pas de peine à montrer à quelles exagérations a pu mener une insistance trop exclusive sur l'apport de Vatican I. Il est sans aucun doute nécessaire aujourd'hui de rééquilibrer les choses par un exposé sur la collégialité épiscopale, comme on est en train de s'y efforcer à Vatican II.

Les historiens des conciles et les théologiens pourront discuter longuement sur la valeur de l'argumentation historique qui fonde,

aux yeux de H. Küng, la valeur dogmatique des décrets de Constance. Pour notre part, nous ne sommes pas entièrement convaincu. Il nous semble en particulier que l'intention des Pères conciliaires ne s'est pas attardée à un problème de portée générale, mais à un cas particulier : il leur fallait sortir de l'état de schisme créé par la présence de trois papes. Les Pères conciliaires dès le préambule du décret *Sacrosancta* de la 5^me session soulignèrent ce but du concile : « *Pro extirpatione ipsius schismatis, et unione et reformatione Ecclesiae Dei... legitime congregata* ». D'autre part dans toutes ces déclarations, on vise plutôt la discipline : il s'agit d'obéir au concile ; nul n'en est dispensé, pas même le pape. Ne doit-on pas reconnaître alors que l'intention même de la déclaration conciliaire était d'obtenir l'« obéissance » de tous, et non pas tellement de « définir » un point doctrinal ?

Quoi qu'il en soit de l'autorité de ce décret, sur laquelle on n'a sans doute pas fini de discuter, il n'en reste pas moins vrai que l'Eglise catholique reconnaît au concile une autorité suprême (*suprema potestate*). Cela suffit sans doute à poser la question, très actuelle, du rapport entre cette autorité souveraine et celle du pape. Il semble qu'il y ait dans l'Eglise deux sujets du pouvoir suprême : d'une part le pape seul, dans la mesure où il est vraiment pape, c'est-à-dire où il remplit une fonction d'Eglise (et le mot « seul » risque d'être ici équivoque) ; d'autre part le collègue épiscopal, ou le concile, avec sa tête, qui est le pape. La question vient immédiatement à l'esprit : comment comprendre dans l'organisme uni de l'Eglise qu'il y ait deux sujets de l'autorité suprême ?

Beaucoup d'autres points seraient à évoquer ici. Ceux que nous venons de signaler suffisent à montrer l'importance de cet ouvrage, notamment dans le dialogue interconfessionnel. Ce livre manifeste aussi que l'œuvre théologique n'est pas nécessairement redite et répétition, qu'elle peut et doit ouvrir des chemins nouveaux dans la recherche jamais achevée du mystère de Jésus-Christ parmi nous.

François BIOT, o. p.

LES LIVRES

I. COMPTES RENDUS

Karl DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles* (Unam Sanctam 46), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 280 p., 17,70 f.

Cet essai « pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui » est traduit de l'allemand par P. Vergriete et E. Bouis et il est préfacé par le P. Congar qui commence par une adjuration au lecteur : « Pasteurs, prêtres, religieux et religieuses, fidèles enfin, engagés dans l'œuvre du ministère, ne vous laissez pas rebuter par ce que le présent livre peut avoir de technique et d'assez lourdement analytique. C'est à vous, finalement, qu'il est destiné, mais, pour en tirer le suc, il faut passer par d'assez arides opérations d'épluchage ou de décortication ». Les très belles pages du P. Congar aideront certainement le lecteur à faire l'effort nécessaire ; il découvrira alors comment durant les trois premiers siècles (et l'on pourrait prolonger l'enquête) l'Eglise mère, c'est essentiellement la communauté chrétienne, l'ensemble des fidèles dans le Christ. Il s'ensuit que la maternité de l'Eglise est exercée par tous les fidèles et non par le seul clergé. Sur la base de cette idée traditionnelle mais trop oubliée une rénovation de toute la pastorale est possible, moyennant une certaine conversion intellectuelle et spirituelle. Nous sommes certain que ce nouveau volume de la collection « Unam Sanctam » y aidera puissamment et nous en recommandons chaudement la lecture.

René BEAUPÈRE

J.-M. TILLARD, o.p., *L'eucharistie, Pâque de l'Eglise* (Unam Sanctam 44), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 272 p., 13,50 f.

Le P. Tillard, dominicain, professeur de dogme au Canada, met en valeur les dimensions ecclésiales de l'eucharistie exprimées par l'adage traditionnel : « L'eucharistie fait l'Eglise ». S'appuyant sur l'Écriture Sainte, les traditions liturgiques, les écrits des Pères, il montre comment le sacrement de la Table du Seigneur accomplit la Pâque de l'Eglise en marche vers le Royaume. Souhaitant être accessible, il a volontairement limité son enquête dans la tradition patristique et médiévale et, surtout, il a eu l'excellente idée de munir son ouvrage d'un lexique des termes techniques et d'un index des principales questions théologiques. Il nous annonce enfin un complément de son étude dans les Églises de la Réforme et leur théologie propre du sacrement de l'eucharistie. Après lecture de ce premier volume, nous attendons cette suite avec impatience.

René BEAUPÈRE

Le premier « Symposium » international de théologie dogmatique fondamentale (Biblioteca del « Salesianum » 63), Turin, Società Editrice Internazionale, 1962, 122 p., 1.100 lire.

Du 31 août au 2 septembre 1961 eut lieu à Louvain la première rencontre internationale de professeurs de dogmatique fondamentale. Ce volume donne d'abord un bref aperçu d'ensemble de la réunion (par le chanoine G. Thils), puis il livre cinq communications : « Le passage de l'apostolat à l'épiscopat » (par le P. Javierre), « Les questions posées par les théologiens protestants à la doctrine catholique de la tradition et du magistère » (par le P. Dupuy), « Réflexions de caractère didactique à propos de Matthieu 18, 18 et Luc 22, 32 » (par le P. Riudor), « Les grandes lignes de la théologie de l'épiscopat au Concile du Vatican. Le point de vue officiel » (par le P. Torrell), « Ex sese non autem ex consensu Ecclesiae » (par le P. Dejaifve). La contribution du chanoine Thils qui clôt le volume — « L'infailibilité de l'Église *in credendo* et *in docendo* » — est différente du rapport qu'il donna à Louvain. Tous ces thèmes sont de pleine actualité en cette période conciliaire.

René BEAUPÈRE

Syméon le nouveau théologien, *Catéchèses*, I (Sources chrétiennes 96), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 476 p., 38,70 f.

Merci à « Sources chrétiennes » de nous donner la première édition critique des *Catéchèses* de ce grand témoin de la tradition orientale. La collection avait déjà publié les *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, édités par le P. Darrouzès, mais, avec les *Catéchèses*, et aidé par la riche introduction de Mgr Krivochéine, qui a aussi établi le texte, nous avons l'impression de découvrir l'higoumène du monastère de Saint-Mamas. La traduction française est du P. Paramelle. Et cette collaboration étroite d'un archevêque orthodoxe et d'un Père jésuite — signe des temps — nous est une occasion de nous réjouir plus profondément encore de la parution de ce beau volume, dont nous attendons le tome II avec impatience.

René BEAUPÈRE

Le millénaire du Mont Athos, 963-1963. Etudes et mélanges, I, Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1963, 448 p., 380 f.

Après la *Vie de saint Athanase l'athonite* (cf. L. et V. n° 65, p. 122), voici, beaucoup plus volumineux, le premier tome des *Etudes et mélanges* que les Congrégations monastiques d'Occident, sous l'inspiration de Chevetogne, offrent aux moines d'Orient pour le millénaire du Mont Athos. Dans l'Introduction Dom Rousseau rappelle les intentions œcuméniques de cette publication à laquelle ont collaboré non seulement les moines d'Occident mais aussi de savants byzantinologues et des amis orthodoxes. On ne peut malheureusement ici qu'énumérer quelques titres pour donner goût et appétit au lecteur : « Du monachisme primitif au monachisme atho-

nite » (J. Décarreaux) ; « La vie ancienne de saint Athanase l'athonite composée au début du XI^e siècle par Athanase de Lavra » (P. Lemerle) ; « La conversion de saint Athanase l'athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite » (J. Leroy) ; « L'higoumène dans la Règle de saint Athanase » (P. Dumont) ; « L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil » (J. Leclercq) ; « Monastères et moines italiens à l'Athos dans le haut moyen âge » (A. Pertusi) ; « Le Mont Athos et la Russie » (I. Smolitsch) ; « Le monachisme intériorisé » (P. Evdokimov) ; « Le monachisme, réalité et idéal, dans l'œuvre de Dostoïevsky » (L. Zander) ; « Le message de la Sainte Montagne au monde d'aujourd'hui » (C. Konstantopoulos), etc.

René BEAUPÈRE

Hans Joachim IWAND, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1961, 128 p., 6,80 DM.

Cette publication est une seconde édition, non corrigée, d'une œuvre de 1930. Le sous-titre rend bien mieux compte que le titre du contenu : « Etude sur l'enseignement doctrinal de Luther en ses débuts sur la justification ». Nous y trouvons un exposé classique et fort utile pour se conduire dans l'abondante production du jeune Luther, des notions qui commandent le principe réformateur de la « Sola gratia ». La réversibilité des mérites du Christ sur le pécheur converti, le jugement sur soi, la justice « extra nos » et cependant rebâtissant notre personnalité, la notion d'un bien pour soi opposé à un bien en soi sont exposés avec un souci dominant d'équilibre. Ce qui est dit sur la *Theologia Crucis* de Luther, sur la contemporanéité du chrétien et de l'événement salutaire, aurait pu être développé plus richement.

Régis GEREST

Laurentius KLEIN, Peter MEINHOLD, *Ueber Wesen und Gestalt der Kirche. Ein Katolisch-evangelischer Briefwechsel*, Fribourg, Herder-Bücherei, 1963, 130 p.

Cette publication réunit un échange de lettres entre le Père L. Klein, abbé bénédictin de Saint-Mathias à Trèves et le théologien luthérien Peter Meinhold. L'exemple y est donné d'un œcuménisme franc, dépassant les formules vagues de piété ou de politesse. Qu'on ne s'attende pas cependant à de grandes dissertations doctrinales. En quelques touches, les auteurs traitent de grandes catégories chrétiennes faisant problèmes au plan de nos divisions et ils en traitent sous un jour très personnel, répondant à des questions telles que celles-ci : « Que vous dit à vous, chrétien catholique, ou à vous, chrétien « évangelique », l'expression *communauté baptismale, communauté eucharistique, être dans le Christ*, etc. ».

On remarquera la position de P. Meinhold sur l'inter-communion. Il la souhaite, au moins à titre exceptionnel. Les divergences doctrinales subsistent, qui font obstacle à l'unicité de célébration : mais

comme prophétie de la Réunification désirable, un protestant pourrait être admis à l'eucharistie catholique et un catholique à la sainte Cène.

Régis GEREST

- P.C. RODGER et L. VISCHER (éd.), *The Fourth World Conference on Faith and Order*, Londres, SCM Press, 1964, 128 p., 12s. 6d.
 ID., *Montreal 1963*, Zurich, EVZ Verlag, 1963, 102 p., 8,80 f.s.
 K.E. SKYDSGAARD et L. VISCHER (éd.), *Schrift und Tradition*, Zurich, EVZ Verlag, 1963, 186 p., 14,80 f.s.
 L. VISCHER (éd.), *A Documentary History of the Faith and Order Movement 1927-1963*, St. Louis (U.S.A.), The Bethany Press, 1963, 246 p., 2 doll.

Les deux premiers volumes sont les rapports, en anglais et en allemand de la quatrième conférence mondiale de Foi et Constitution (Montréal, juillet 1963). Ils sont à peu près semblables et contiennent un bloc-notes (par D.M. Paton et F. Schlingensiepen), le Message aux Eglises, les rapports des Sections, la liste des participants. L'édition française correspondante a paru sous la forme d'un numéro spécial de la revue *Foi et Vie*.

Schrift und Tradition (Ecriture et Tradition) est une collection d'essais émanant d'une commission théologique européenne de Foi et Constitution; on y trouve les signatures de J.-L. Leuba, S.L. Greenslade, E. Flesseman-van Leer, K. Bonis, E. Molland, G. Ebeling, K.E. Skydsgaard et G. Pedersen.

Le quatrième volume — histoire par les textes du Mouvement Foi et Constitution — permettra de situer les travaux précédents. Ce recueil dû au pasteur L. Vischer est un instrument de travail indispensable à tout « œcuméniste ». Se trouvera-t-il un éditeur assez courageux pour nous en fournir une édition française ?

René BEAUPÈRE

- E.R. FAIRWEATHER (éd.), *Anglican Congress 1963*, Londres, SPCK, 1963, 312 p., 15 s.
 P. WHITELEY, *Frontier Mission, Ibid.*, 1963, 94 p., 2s. 6d.
 St. F. BAYNE (éd.), *Mutual Responsibility and Interdependence in the Body of Christ, Ibid.*, 1963, 70 p., 4s. 6d.

Du 13 au 23 août 1963 s'est tenu à Toronto (Canada) un important Congrès anglican. Le premier volume signalé ici en donne les Actes officiels. Le second est un reportage plus bref écrit par un laïc. Dans le troisième on trouvera le texte commenté d'un important rapport adopté par l'assemblée des primats et métropolitains anglicans et discuté au Congrès de Toronto. Sous le titre « Responsabilité mutuelle et interdépendance dans le Corps du Christ », il s'agit d'un réexamen assez révolutionnaire des liens qui doivent unir entre elles les différentes parties de la communion anglicane.

René BEAUPÈRE

H. REICH (éd.), *Christus Heute, Helsinki 1963*, Berlin-Hambourg, Lutherisches Verlagshaus, 1964, 102 p., 9 DM.

L'été 1963 qui fut décidément riche en importantes conférences œcuméniques vit aussi, à Helsinki, la quatrième assemblée de la Fédération luthérienne mondiale. L'ouvrage de Herbert Reich, agrémenté de nombreuses photographies, ne publie pas intégralement les documents de ces assises : il donne, à l'intention d'un large public, un compte rendu rapide mais complet de l'ensemble des manifestations.

René BEAUPÈRE

Hans WEISSGERBER, *Die Frage nach der wahren Kirche* (Coll. Koinonia 2), Essen, Ludgerus-Verlag, 1963, 394 p., 26 DM.

La collection « Koinonia » dirigée par le professeur Thomas Sartory se propose de publier les travaux de jeunes théologiens catholiques et protestants afin d'imprimer un nouvel élan à la recherche œcuménique. H. Weissgerber, qui est actuellement directeur adjoint de l'Académie évangélique de Loccum (Hanovre), a été pasteur et assistant du département de théologie de la Fédération luthérienne mondiale. Son livre, consacré à une réflexion sur les problèmes ecclésiologiques du mouvement œcuménique, est solidement informé. Il ne manquera pas d'intéresser les théologiens catholiques.

René BEAUPÈRE

Norman GOODALL, *The Ecumenical Movement*, Londres, Oxford University Press, 1961, 240 p., 18s.

Depuis des années le Dr Goodall travaille dans les différentes organisations œcuméniques. Il était donc très qualifié pour écrire une histoire du mouvement œcuménique : non pas à l'usage de ses collègues, ni des théologiens, mais pour tous les chrétiens qui en entendent parler mais ne sont pas très bien informés à son sujet. Il est dommage que nous n'ayons pas en français beaucoup d'ouvrages équivalents à celui du Dr Goodall.

René BEAUPÈRE

Gerhard BRENNECKE (éd.), *Weltmission in ökumenischer Zeit*, Stuttgart, Evang. Missionsverlag, 1961, 336 p., 15,80 DM.

Une trentaine de collaborateurs ont contribué à peindre cette vaste fresque des missions protestantes à travers le monde. Partant d'une situation de fait, analysée souvent avec pertinence, on en vient à proposer des perspectives d'avenir dans le contexte œcuménique.

René BEAUPÈRE

Vilmos VAJTA (éd.), *Church in Fellowship*, Minneapolis (U.S.A.), Augsburg Publishing House, 1963, 280 p., 5,95 doll.

Ernst KINDER (éd.), *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung* (Quellen zur Konfessionskunde B/1), Lüneburg, Heliand-Verlag, 1957, 112 p., 5 DM.

Horst BEINTKER (éd.), *Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition* (Quellen... B/2), *Ibid.*, 1961, 104 p., 5 DM.

Hans GRASS (éd.), *Die evangelische Lehre vom Abendmahl* (Quellen... B/3), *Ibid.*, 1961, 100 p., 5 DM.

Le pasteur V. Vajta est directeur du département de théologie de la Fédération luthérienne mondiale. Conscient des difficultés que pose l'intercommunion, même à l'intérieur d'une famille confessionnelle, il a rassemblé dans *Church in Fellowship*, avec la collaboration de trois autres savants, une documentation précieuse et précise sur la doctrine et la pratique luthériennes sur ce point. Le premier chapitre est consacré à l'Amérique : il est l'œuvre de Fred W. Meuser ; le second, à l'Allemagne, par Johannes Meister ; le troisième, aux pays scandinaves, par Carl Henrik Lyttkens. Chacun de ces trois chapitres comporte un exposé historique et la reproduction de documents. Dans un quatrième chapitre le Dr Vajta lui-même propose des réflexions théologiques. Cet ouvrage n'est pas complet : il se limite aux Etats-Unis et à l'Europe et même, en ce qui concerne cette dernière, à l'Allemagne et aux pays scandinaves. On ne trouvera sur les autres pays que quelques indications fragmentaires. Mais tel qu'il est il sera très utile à tous les théologiens qui se préoccupent de voir clair dans la douloureuse question de l'intercommunion.

Les trois fascicules que nous présentons à la suite offrent eux aussi une utile documentation de base sur la doctrine protestante de la justification, de l'Écriture et de la tradition, de la Sainte Cène. Chacun de ces fascicules contient une brève introduction, une bibliographie et des textes choisis, empruntés à la tradition protestante, des Réformateurs à nos jours. Tous les textes sont donnés en allemand.

René BEAUPÈRE

Anselm FORSTER, *Gesetz und Evangelium bei Girolamo Seripando*, Paderborn, Verlag Bonifacius, 1963, 160 p., 14,80 DM.

Le concile de Trente s'est prononcé contre une opposition radicale entre Évangile et Loi. « Si quelqu'un dit : l'homme une fois justifié, et *a fortiori* le parfait, n'est pas tenu à observer les commandements de Dieu et de l'Église, mais seulement à croire, comme si l'Évangile combattait la Loi et se réduisait à la promesse nue et absolue de la vie éternelle, sans condition d'accomplir les commandements, qu'il soit anathème ! ». Le livre du père Forster commente cette condamnation et en délimite la portée, en suivant les discussions menées par Seripando en faveur du principe « *evangelium pugnat cum lege* ». On nous dit que l'Évangile des pères n'était pas

exactement celui de Seripando (et de Luther), qui ne retenait sous ce mot que le premier message de salut adressé aux pécheurs. Ceci nous dit déjà l'intérêt de ce livre pour l'histoire des doctrines, la théologie, l'œcuménisme.

Régis GEREST

Hansjörg SICK, *Melanchton als Ausleger des Alten Testaments*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1959, 156 p.

Plusieurs études ont paru, ces dernières années sur Melanchton. L'auteur des *Lieux communs* et de la *Confession d'Augsbourg* n'est-il pas le père à la fois du luthéranisme organisé et de l'œcuménisme ? Hansjörg Sick semble s'être limité à un aspect secondaire et moins actuel du Réformateur, puisqu'il traite de Melanchton, exégète de l'Ancien Testament. Cependant nous lisons beaucoup de choses d'intérêt général dans son livre : les réformateurs en leur début ont cru posséder une clé de toute l'Écriture dans l'opposition entre Loi et Évangile ; ce qui leur permettrait de maintenir un sens « spirituel » de l'Ancien Testament qui ne soit pas pure fantaisie allégorisante. Mais dès 1525 Melanchton se sépare de plus en plus de Luther. Il ne tient plus la raison pour ennemi irréductible de la foi, la prédestination ne se lit qu'avec modération dans l'Écriture, etc. On n'est guère surpris de la volonté d'interpréter l'Ancien Testament en fonction du Christ et du chrétien (avec beaucoup de précautions pour distinguer ce qui touche le Christ seul et le Christ en ses membres). On le sera davantage en mesurant l'importance de la considération de l'Église dans cette œuvre exégétique. L'Église est le lieu où la Parole ancienne devient contemporaine et son point d'application. La Bible et les psaumes en particulier ne s'expliquent que dans la prière d'une communauté toujours présente et priante au pied de la croix.

Régis GEREST

Fidelis VAN DER HORST, o.f.m. cap., *Das Schema über die Kirche auf dem I Vatikanischen Konzil*, Paderborn, Verlag Bonifacius, 1963, 348 p., 22,50 DM.

Les esprits malins se réjouissent de ce que le premier concile du Vatican n'ait pas eu la possibilité et le temps de nous donner une constitution *de Ecclesia*. Ils pensent que celle-ci — étant donné l'état de la théologie au XIX^e siècle — n'aurait pu être que décevante et sans vie.

Le père Horst établit que le Schéma, qui aurait dû conduire à cette constitution, dépassait par ses qualités ce qu'on aurait pu attendre de l'époque. L'Église y est appelée « Corps mystique », dans une référence à la pensée de Sailer et de Möhler. Un appel à l'action des personnes trinitaires dans le temps et l'histoire empêche de tomber dans le pur juridisme social. L'explication du fameux axiome « *extra ecclesiam nulla salus* » tient compte des réactions légitimes des non catholiques.

Il reste cependant que le Schéma n'était pas suffisamment scripturaire. Les notions de « pouvoirs » et d' « autorités » y sont envahissantes. L'insertion de l'Église dans l'histoire du salut y est si peu marquée que les pères du concile, eux-mêmes, en firent reproche à Schrader, inspirateur du projet. La place de l'évêque et la place du laïc dans la communauté sont à peu près passées sous silence.

Au terme de cette étude sérieuse, on ne peut que se réjouir des progrès réalisés depuis un siècle dans le domaine de l'écclésiologie.

Régis GEREST

Pierre PIDOUX, *Le psautier huguenot*, Bâle, Bärenreiter-Verlag, 1962, 2 vol. 270 et 202 p., 75 f.s.

Cet ouvrage n'est pas une histoire du Psautier des Églises Réformées, mise au point et renouvellement de l'œuvre classique d'O. Douen, *Clément Marot et le Psautier huguenot* (1878-1879). L'auteur estime que le temps de cette nouvelle synthèse n'est pas encore venu. Mais il le hâte certainement en nous livrant une très riche documentation. On trouvera, dans le premier de ces volumes, les mélodies et, dans le second, des documents et une bibliographie. Le tout est admirablement présenté en français par un éditeur de langue allemande. Ce *Psautier huguenot* est indispensable à quiconque s'intéresse à l'histoire du chant dans les Églises de la Réforme.

René BEAUPÈRE

De mariologia et œcumenismo, Rome, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1962, 592 p.

Mariologie et œcumenisme, II. *Positions protestantes face au dogme catholique*, Paris, Lethielleux, 1964, 94 p., 12 f.

Le titre du premier volume est trompeur. En réalité les trois premières parties (introduction, Écriture et Pères, sens de la foi et magistère de l'Église) ne s'occupent guère que de mariologie. Dans la quatrième partie le P. Schultze résume la pensée de quatre théologiens orientaux du XIV^e siècle (Grégoire Palamas, Nicolas Cabasilas, Théophane de Nicée et Isidore Glabas) ; le professeur Stakemeier présente celle de Luther, de Zwingli et de Calvin et le professeur Brandenburg fournit quelques notices sur des théologiens protestants contemporains : Barth, E. Brunner, Althaus, Prenter, Ebeling, Pieper, Pelikan, Heiler, Thurian, Asmussen, etc. Malgré l'introduction et la conclusion du P. Balic, nous restons sur notre faim : la difficile « question mariale » (pour reprendre l'expression de l'abbé Laurentin) n'est pas réellement posée et l'« œcumenisme » n'apparaît le plus souvent dans ce livre que comme un élément surajouté de l'extérieur.

Il n'en est pas de même dans le dernier cahier paru du « Bulletin de la Société française d'études mariales ». Ce fascicule publie les conférences faites en août 1963 par trois théologiens catholiques et trois théologiens réformés. Tandis que le P. Le Guillou introduisait

le colloque, que le P. Holstein brossait à grands traits le développement du dogme et que le P. M.-J. Nicolas exposait l'expérience mariale du catholicisme, le pasteur J. Bosc rappelait brièvement la pensée de Luther et Calvin, le pasteur H. Roux, dans une étude plus longue, présentait le bilan de l'Écriture, enfin le frère Max Thurian reprenait quelques pages de son beau livre *Marie, mère du Seigneur, figure de l'Eglise* en s'arrêtant sur certains problèmes posés aux protestants par la mariologie : « comblée de grâce », « vierge », « mère de Dieu », « figure de l'Eglise ». On se réjouit d'apprendre qu'un des fruits de ce colloque sera une session consacrée, en 1964, à « préciser les conditions d'une saine présentation de la doctrine mariale ».

René BEAUPÈRE

La Réforme à Toulouse de 1562 à 1762, Toulouse, Musée des Augustins, 1962, 246 p.

Alice WEMYSS, *Les protestants du Mas-d'Azil*, Toulouse, Ed. Privat, 1961, 400 p.

De Toulouse nous arrivent deux volumes traitant de l'histoire du protestantisme français. Le premier est le catalogue de l'exposition organisée au Musée des Augustins en décembre 1962 pour commémorer les émeutes de 1562 et l'affaire Calas (1762). Chacune des nombreuses pièces exposées est décrite de façon succincte. Une préface du pasteur Romane-Musculus tire l'enseignement « œcuménique » de cette manifestation.

C'est l'« histoire d'une résistance » qu'Alice Wemyss écrit en suivant, de 1680 à 1830, c'est-à-dire de la Révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution de juillet, de la persécution au Réveil, le destin des protestants de la petite ville du Mas d'Azil, « la Genève du Comté de Foix ». Histoire locale, certes ; mais qui a une valeur exemplaire. A lire cette solide étude on revit le destin tragique du protestantisme français et de sa longue et opiniâtre résistance religieuse.

René BEAUPÈRE

Samuel MOURS, *Un siècle d'évangélisation en France, 1815-1914*, II. 1871-1914, Flavion (Belgique), Librairie des Eclaireurs unionistes, 1964, 334 p.

Le pasteur S. Mours, connu déjà par plusieurs ouvrages sur l'histoire des Eglises Réformées, a entrepris de raconter tout ce qui a été fait au sein du protestantisme français en vue de l'évangélisation durant le siècle qui s'étend de la Restauration à la première guerre mondiale. Cette évangélisation s'est faite en marge des Eglises protestantes officielles par des Sociétés qui ont agi en ordre dispersé. C'est ce qui explique le caractère très analytique de cet ouvrage. Nous aurions personnellement souhaité de l'auteur quelques conclusions plus développées et plus synthétiques, mais nous lui sommes de toute façon reconnaissant de la vaste documentation qu'il met à

notre disposition. Le volume que nous avons reçu est le tome II : il avait été précédé d'un tome I : 1814-1870.

Ces ouvrages paraissent dans une nouvelle collection d'« Essais sur l'histoire du protestantisme français » dirigée par le pasteur René-Jacques Lovy.

René BEAUPÈRE

II. NOTES DE LECTURES

Mgr Henry JENNY, *L'annonce de l'Évangile sur les routes du monde*, Paris, Équipes enseignantes, 1962, 144 p., 7 f.

Augustin GEORGE, s. m., *Jésus notre vie*, *Ibid.*, 1958, 158 p.

Pierre BONNARD, *La première épître de Jean*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1961, 44 p.

Walter LUETHI, *Les Béatitudes*, *Ibid.*, 1963, 126 p.

Quatre guides de lecture pour des livres ou des péripécies bibliques. Les deux premiers sont catholiques : Mgr Jenny introduit aux *Actes des Apôtres* et le P. George à l'*Évangile de Jean*. Les deux derniers sont protestants : le professeur Bonnard ne donne que quelques notes en marge de l'*Épître de Jean*, mais W. Lüthi développe plus longuement un beau commentaire du début du *Sermon sur la Montagne*.

Annuaire missionnaire catholique de la Suisse, Fribourg (Suisse), 1963, 96 p.

Cette année, le thème de cet annuaire est l'assistance technique fournie par les Missions, dans laquelle on montre « une sorte de lettre de créance du christianisme auprès d'hommes qui ne sont pas encore convaincus de la valeur transcendante du christianisme ».

Collection « Parole et Mission », Paris, Ed. du Cerf, 1962-1964.

Lumière et Vie a présenté naguère (n° 51, p. 123-124) le premier colloque organisé par une revue amie, *Parole et Mission : Mission sans frontières* (1959). Deux autres colloques du même genre sont publiés dans la collection « Parole et Mission » : *L'annonce de l'Évangile aujourd'hui* (1961, 368 p., 9,90 f.), avec la collaboration des PP. Henry, Trémel, Dreyfus, Daniélou, Pohier, Plé, D. Dubarle, Thomas, Dunas, Liégé et de MM. Sarano, Borne, Domenach ; *L'Évangile aux ruraux* (1962, 256 p., 9,90 f.), avec des contributions de L. Estrangin, J. Laloux, B. Lambert, D. Ponsot, Ch. Rousseau, L. Taverdet, P. Toulat et de l'équipe de *Parole et Mission*. Un autre volume de la même collection, *L'athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens ?* (256 p., 8,40 f.), publie les rapports présentés aux Journées d'études (1962) des *Informations catholiques internationales*. Parmi les participants, nous relevons les noms des PP. Liégé,

Henry, Rochau, Cottier, Cifuentes-Grez, Houang, Jolif, Maillard, etc., des abbés Panikkar, Mossand, Depierre, Reding, etc., des chanoines Moeller, Dondeyne, Colomb, etc., de MM. Borne, Heer, Diop, Lacambre, Chombart de Lauwe, etc...

Dans la même collection : *Croyants et incroyants d'aujourd'hui* (148 p., 6 f.), fruit d'une enquête menée par l'abbé Le Sourd à la paroisse Saint-Sulpice, analysée par R. Pernoud et conclue par trois sermons de Carême du P. Liégé ; *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, par l'abbé André Turck (164 p., 9 f.) ; *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, thèse soutenue à l'Institut catholique de Paris par l'abbé Michel Dujarier (452 p., 19,50 f.) ; *Dynamisme de la foi et incroyance* (136 p., 6,60 f.), dans lequel les PP. Loew et Cottier cherchent à approfondir les causes de l'incroyance et à montrer la véritable attitude de la foi en face du monde ; l'intérêt de cet ouvrage est de jaillir à la fois de l'expérience et de l'étude de ses deux auteurs.

Dans la collection « Foi vivante », série « Parole et Mission », signalons encore *Renouvellement de la catéchèse* (572 p., 16,50 f.), rapports de la Semaine internationale d'études d'Eichstätt sur la catéchèse dans les pays de mission, dirigée par le P. Hofinger, s. j. (21-28 juillet 1960).

Collection « Croire, penser, espérer », Genève, Labor et Fides, 1961-1963.

Chez l'éditeur suisse Labor et Fides une collection donne la parole de préférence au médecin. Le Dr Paul Tournier y a publié successivement *Les saisons de la vie* (56 p.), *Tenir tête ou céder* (76 p.), *Difficultés conjugales* (60 p.), *Le secret* (84 p.). Joignons-y, paru dans la même collection : *Dialogue avec le médecin* (120 p.), par Georges Gusdorf.

Collection « Jalons », Paris, A. Fayard, 1963-1964.

Les vingt-cinq volumes de cette collection, fille de « Je sais, je crois », sont destinés à guider les jeunes qui accèdent à l'enseignement secondaire et supérieur (cf. L. et V. n° 64, p. 130-131) : *Du pain et des livres*, par l'abbé Michel Louis ; *Hypocrite lecteur* (morale et littérature) par Pierre Lecarme ; *Savoir aimer*, par l'abbé Marc Oraison ; *Dans un monde qui change*, par Paul Dreyfus.

Collection « Lumière de la foi », Paris, Ed. du Cerf, 1963-1964.

Dans cette collection qui vise à fournir « une somme théologique pour aujourd'hui », deux ouvrages récents nous orientent radicalement vers le centre de notre foi, vers Dieu : *Fils de Dieu*, par l'abbé Louis Locht (416 p., 15,60 f.) et *L'impatience de Dieu*, par le P. Lucien-Marie de saint Joseph (312 p., 13,50 f.). Deux autres abordent les problèmes de l'affectivité humaine surnaturalisée par la charité : *Vie affective et chasteté* permet au P. Plé, o. p. de confronter Freud et saint Thomas (236 p., 12,90 f.), tandis que Madame I. F. Görres propose de très belles réflexions évangéliques et spirituelles

Sur le célibat des prêtres (112 p., 7,20 f.). Enfin Guy Lafon, à partir d'une méditation sur le malheur de l'homme, tente un *Essai sur la signification du salut* (136 p., 7,50 f.).

Collection « *Lex Orandi* », Paris, Ed. du Cerf, 1960-1963.

Dans *Spiritualité du baptême* (288 p., 10,80 f.), le P. Camelot invite les chrétiens, à partir de l'enseignement des Pères, à vivre pleinement des richesses et des exigences de leur baptême. *Le rite et l'homme*, du P. Bouyer, éclaire la nature et la signification des rites chrétiens en les étudiant à la lumière des plus récentes recherches de l'histoire comparée des religions et de la psychologie des profondeurs (308 p., 12 f.). De son côté, le P. Jungmann, dans un cours professé aux États-Unis dont on nous offre une traduction française, a étudié *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand* (480 p., 16,50 f.) : ce volume qui traite des fêtes, de l'office divin, de la discipline pénitentielle, etc. est le complément indispensable de *Missarum solemnia*. Mgr Cassien et Dom Botte éditent sous le titre *La prière des heures* (336 p., 15 f.) les travaux présentés en 1961 à la Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge par J. Jeremias, K. Hruby, B. Fischer, O. Rousseau, B. Capelle, H. Marot, A. Renoux, A. Kniazeff, J. Mateos, H. Brandreth, M. Thurian, D. Webb et par Mgr Cassien et Dom Botte eux-mêmes. *La liturgie et les paradoxes chrétiens* (308 p., 12,60 f.) est un recueil d'articles de Dom J. Leclercq sur les œuvres du Christ, dans sa vie et dans son Eglise, dans ses actions et dans ses sacrements, et sur l'œuvre de prière que Dieu fait en nous, avec nous. La collection « *Lex Orandi* » nous offre enfin la traduction française de deux livres importants de Dom Odon Casel : *Faites ceci en mémoire de moi* (188 p., 10,50 f.) et *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères* (160 p., 10,50 f.).

Collection « *Cahiers théologiques* », Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960-1963.

La première série des « *Cahiers théologiques* » protestants s'achève (n° 50), comme il se doit, sur une doxologie : *Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit. Essai sur le dogme trinitaire*, par G. Ph. Widmer (82 p.). Peu de temps auparavant avait paru le n° 49 : *David, roi et messie*, par S. Amsler (80 p.). Signalons encore, du regretté H. Michaud, *Jésus selon le Coran* (100 p.). Une nouvelle collection poursuivra l'œuvre biblique et théologique de ces « *Cahiers* » : c'est ce que nous annonce leur animateur, le professeur J. J. von Allmen.

Collection « *Lectio divina* », Paris, Ed. du Cerf.

Les trois derniers volumes parus dans cette collection sont : *La virginité dans la Bible* (164 p., 9 f.) par le P. Lucien Legrand, des Missions étrangères de Paris ; *Paroles de Jésus : le Sermon sur la montagne, le Notre Père dans l'exégèse actuelle* (84 p., 5,40 f.), par Joachim Jeremias, professeur à l'Université de Göttingen, l'un des maîtres protestants de l'exégèse du N. T. : les catholiques liront sans aucune gêne mais avec reconnaissance ce beau commentaire ;

La jeune Eglise de Thessalonique (160 p., 8,40 f.) permet au P. Dewailly, de l'Ecole biblique de Jérusalem, de présenter le contenu des deux écrits les plus anciens du N. T. : les deux lettres de Paul aux Thessaloniens.

Un ouvrage paru plus anciennement dans la collection n'a pas encore été présenté à nos lecteurs : *Les paroles d'adieux du Seigneur*, commentaire théologique et spirituel de Jean, 13-17, par le P. G.-M. Behler, o. p. (284 p., 12 f.).

Collection « *Les bergers et les mages* », Paris.

Dans cette collection protestante dirigée par le pasteur Pierre Marcel, signalons : François Hauchecorne, *Chrétiens et Musulmans au Magreb* (108 p., 4,80 f.) : l'auteur cherche à saisir ce qu'a été l'Eglise dans son enracinement africain et, après sa disparition, la présence chrétienne au sein de l'Islam maghrébin ; *La Confession de foi des Eglises Réformées en France, dite Confession de La Rochelle* (58 p.) : le texte a été rendu en français moderne ; Richard Stauffer, *Un précurseur français de l'œcuménisme : Moïse Amyraut* (56 p., 4,80 f.) : les efforts du théologien de Saumur pour réconcilier réformés et luthériens offrent plus qu'un intérêt historique ; ils peuvent inspirer la recherche œcuménique d'aujourd'hui.

Collection « *Cahiers du renouveau* », Genève, Labor et Fides, 1959-1963.

Cette collection modeste par son format nous offre, dans ses derniers fascicules, de nombreux textes de K. Barth : *Christ et Adam d'après Romains 5* (80 p.), *Philosophie et théologie* (44 p.), *Le ministère du pasteur* (48 p.), enfin des *Réflexions sur le deuxième Concile du Vatican* (30 p.) parues en anglais dans *The Ecumenical Review*. Dans la même collection, les réflexions d'un pasteur protestant (anonyme) de la R. D. A. : *Vivre en République Démocratique Allemande* (110 p.).

Deuxième pèlerinage œcuménique avec Saint Paul

(20 août - 13 septembre 1964)

Patronné par *Lumière et Vie* et *L'illustré protestant*. Sous la direction spirituelle de deux Pères dominicains et de deux pasteurs :

- les itinéraires de saint Paul
- l'Eglise des conciles œcuméniques
- les chrétiens d'Orient.

Constantinople, Smyrne, Ephèse, Nicée, les îles des Princes, le Taurus et les portes ciliciennes, Tarse, Antioche, les églises rupestres de Cappadoce, la vallée du Méandre, Ankara, Pergame, etc.

RENSEIGNEMENTS ET INSCRIPTIONS

A NOS BUREAUX

LA REVUE ÉGLISE VIVANTE

- **situe** la Mission dans la vie de l'Eglise par la doctrine et par les faits
- **prolonge son effort de pensée et d'action** par une Collection « EGLISE VIVANTE » aux Editions Casterman.

Paraît tous les deux mois

- Belgique* : 150 FB — CCP N° 55.48.70 — Eglise Vivante, 61, Bd Schreurs, Louvain.
- France* : 15 FF — CCP N° 95.63.39 — Mlle J. Teillet, 44, Rue des Bernardins, Paris-5°
- Autres pays* : 160 FB — par CCP, Chèque bancaire ou mandat-poste adressés à Eglise Vivante, 61, Boulevard Schreurs, Louvain, Belgique.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 2^{me} trimestre 1964

LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRÉTIENNE

publiée cinq fois par an
par un groupe de dominicains

COMITE DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Martin Allègre, Marie-François Berrouard, Christian Duquoc,
Régis-Claude Gerest, Jean-Yves Jolif, Henri Laxague, René Luquet,
Yves-Bernard Trémel

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1^{er} janvier

France : 21 francs. Abonnements de soutien : 30 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg : 240 francs belges
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance,
Bruxelles, C. C. P. 1291.52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem
C. C. P. : 85843

Italie : 3000 liras
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome
C. C. P. : 1.18976

Canada et U. S. A. : 6,50 dollars
Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg
C. C. P. : Ila 1975

Autres pays : 25 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038-78

*
**

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne
bande 3 timbres de 0,25 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser
doivent être envoyés impersonnellement à

LUMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^e
Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LUMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. <i>Crise de la morale</i>	2,50 f.
11. <i>La fin du monde est-elle pour demain ?</i>	4,00 f.
19. <i>Chrétiens séparés devant l'œcuménisme</i>	2,50 f.
24. <i>De l'immortalité de l'âme</i>	2,50 f.
25. <i>L'Islam</i>	2,50 f.
28. <i>Où en est le communisme français ?</i>	2,50 f.
32. <i>Suicide et euthanasie</i>	2,50 f.
33. <i>Réflexions sur le miracle</i>	2,50 f.
34. <i>L'évolution humaine</i>	2,50 f.
35. <i>Transmission de la foi et catéchèse</i>	4,00 f.
36. <i>Le Rédempteur</i>	3,00 f.
37. <i>Israël</i>	3,00 f.
38. <i>La guerre</i>	3,00 f.
39. <i>L'argent, I</i>	3,00 f.
40. <i>Aspects du protestantisme</i>	3,00 f.
41. <i>L'espérance</i>	3,50 f.
42. <i>L'argent, II</i>	3,50 f.
43. <i>Conception chrétienne de la femme</i>	3,50 f.
44. <i>Amour de Dieu, amour des hommes</i>	3,50 f.
45. <i>Le Concile œcuménique</i>	3,50 f.
46. <i>La prédication</i>	3,50 f.
47. <i>La conversion</i>	3,50 f.
48. <i>Création et créature</i>	3,50 f.
49. <i>Autorité et pouvoir</i>	3,50 f.
50. <i>Vivre dans le monde</i>	3,50 f.
51. <i>La confirmation</i>	3,50 f.
52. <i>Le ciel</i>	3,50 f.
53. <i>La tentation</i>	3,50 f.
54. <i>Cinéma et vie chrétienne</i>	3,50 f.
55. <i>Les Eglises d'Orient</i>	4,00 f.
56. <i>Marie et le salut du monde</i>	4,00 f.
57. <i>Le Christ-Roi</i>	4,00 f.
58. <i>Jour de fête, jour d'ennui</i>	4,00 f.
59. <i>Concile et réforme dans l'Eglise</i>	4,00 f.
60. <i>L'amour et le temps</i>	4,00 f.
61. <i>Liberté du chrétien</i>	5,00 f.
62. <i>Jésus, fils de l'homme</i>	4,00 f.
63. <i>Laïcs et mission de l'Eglise, I</i>	4,00 f.
64. <i>La communion anglicane</i>	4,00 f.
65. <i>Laïcs et mission de l'Eglise, II</i>	4,00 f.
66. <i>Dieu se tait</i>	4,00 f.
67. <i>L'Esprit et les Eglises</i>	4,00 f.
68. <i>La mort</i>	4,00 f.

Cahiers à paraître

69. *La liberté religieuse*
70. *Le sacrement de pénitence*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, **4,00** f.
Etranger, **4,50** f.