

Christus

Mourir
Entre tes mains

L'attitude chrétienne
Chemins de compassion
Jésus devant sa mort
L'esprit du rituel

FORMATION SOCIALE AU LYCÉE
LES JEUNES DE LA PAROISSE

N° 184 - 60 F

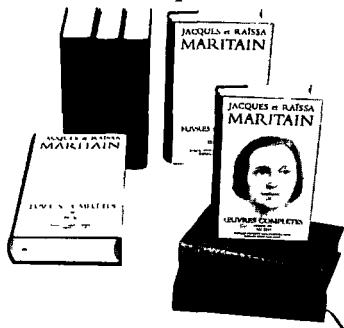
ihs

Octobre 1999

EDITIONS SAINT-PAUL

ŒUVRES COMPLÈTES

Jacques et Raïssa MARITAIN



• **VOLUME I (1906-1920)**
La Philosophie bergsonienne / Art et scolaistique
1176 pages, 530 F
ISBN 2 85049 355 4

• **VOLUME II (1920-1923)**
Eléments de philosophie / Théories / Antimodernisme
1330 pages, 530 F
ISBN 2 85049 366 X

• **VOLUME III (1924-1929)**
Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre / Trois réformateurs Luther, Descartes, Rousseau / Réponse à Jean Cocteau / Une opinion sur Maurois et le devoir des catholiques / Primaute du spirituel / Pages sur Léon Bloy / Clairvoyance de Rome.
1450 pages, 562 F
ISBN 2 85049 307 4

• **VOLUME IV (1929-1952)**
Le Docteur angélique / Religion et culture / Les degrés du Savoir.
1260 pages, 380 F
ISBN 2 85049 275 2

• **VOLUME V (1952-1955)**
Le Songe de Descartes / De la philosophie chrétienne / Du régime temporel et de la liberté / Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative / Frontières de la poésie / La Philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet.
1150 pages, 365 F
ISBN 2 85049 250 7

• **VOLUME VI (1955-1959)**
Science et Sagesse / Lettre sur

l'Indépendance / Humanisme intégral / Questions de conscience / Situation de la poésie
1320 pages, 395 F
ISBN 2 85049 292 2

• **VOLUME VII (1939-1943)**
Le Crépuscule de la civilisation / Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle / De la Justice politique / A travers le désastre / La Pensée de saint Paul / Les Droits de l'homme et la loi naturelle / Christianisme et démocratie / Pour une philosophie de l'éducation
1400 pages, 530 F
ISBN 2 85049 394 5

• **VOLUME VIII (1944-1946)**
De Bergson à Thomas d'Aquin / Principes d'une politique humanitaire / A travers la victoire / Messages / Pour la Justice
1220 pages, 539 F
ISBN 2 85049 604 9

• **VOLUME IX (1947-1951)**
Raison et raisons / Court traité de l'existence et de l'existante / La Voie de la paix / La Personne et le bien commun / La Signification de l'athéisme contemporain / L'Homme et l'Etat / Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale
1286 pages, 530 F
ISBN 2 85049 469 7

• **VOLUME X (1952-1959)**
Approches de Dieu / L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie / Pour une philosophie de l'histoire / Réflexions sur l'Amérique

1234 pages, 530 F
ISBN 2 85049 323 6

• **VOLUME XI (1960)**
Le Philosophe dans la cité / La Responsabilité de l'artiste / La Philosophie morale / Examen historique et critique des grands systèmes
1200 pages, 530 F
ISBN 2 85049 491 7

• **VOLUME XII (1961-1967)**
Dieu et la permission du mal / Carnet de notes / Le Mystère d'Israël / Le Paysan de la Garonne / De la grâce et de l'humanité de Jésus
1240 pages, 620 F
ISBN 2 85049 522 0

• **VOLUME XIII (1968-1973)**
De l'Esprit du Christ / Approches sans entraves.
1300 pages, 620 F
ISBN 2 85049 523 9

Textes de Raïssa MARITAIN :
• **VOLUME XIV (1921-1940)**
De la vie d'Oraison / Liturgie et contemplation / Des moines d'Aniane / Le prince de ce monde / Les Doms du Saint-Esprit / L'Ange de l'Ecole / Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale / Les grandes Amitiés.
1212 pages, 620 F
ISBN 2 85049 589 1

• **VOLUME XV (1945-1960)**
Chagall ou l'orage enchanté / Notes sur le Pater / Journal de Raïssa / Poèmes et essais.
530 F
ISBN 2 85049 623 5

Présentation prestigieuse :
Impression noire sur papier Bible / un signet / reliure skivertex bordeaux dorée au fer sur le dos et le premier plat / avec deux demi-jaquettes sous film rhodoid.

13 x 20, 5

■ VOLUME XVI

Durée et simultanéité / Correspondances / Journées de phénoménologie / Ecrits de Jeunesse / La loi naturelle / Essais inédits / Religion et politique Etc.

1192 p. - 510 fr

ISBN 2 85049 792 4

A paraître le 1^{er} Novembre 1999

Mourir

Entre tes mains

Éditorial

391

Mourir

392

Claude FLIPO, s.j.

Ce m'est tout un, que je vive ou je meure

En la fine pointe de l'âme

399

René-Claude BAUD, s.j., formateur en soins palliatifs, Lyon

Les chemins de la compassion

L'amour juste au moment juste

407

Philippe LÉCRIVAIN, Centre Sèvres, Paris

Mourir, au cours des âges

L'évolution des attitudes

415

Marie-Josée POIRÉ, liturgiste, Québec

Le rituel des funérailles

De Trente à Vatican II

425

Pierre-Jean LABARRIÈRE, Centre Sèvres

L'homme mortel, un être pour la vie

Le regard d'un philosophe

437

Yves SIMOENS, Centre Sèvres

L'enlèvement d'Elie

La mort symbolisée

441

Michel GOURGUES, o.p., Ottawa

La vie et la mort de Jésus

Une même dynamique

449

Emmanuel FALQUE, Institut catholique de Paris

L'agonie du Christ

Il devait subir la mort de tout le monde

Christus

*Revue de formation spirituelle
fondée par des pères jésuites en 1954*

TOME 46, N° 184, OCTOBRE 1999

2^e ÉDITION

RÉDACTEUR EN CHEF

CLAUDE FLIPO

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

YVES ROULLIÈRE

COMITÉ DE RÉDACTION

CLAIRE-ANNE BAUDIN - PIERRE FAURE - AGNÈS HÉDON -

MARGUERITE LÉNA - JACQUES TRUBLET

ADMINISTRATION : JEAN-CLAUDE GUYOT

SERVICE COMMERCIAL : EMMANUELLE GIULIANI

PUBLICITÉ : MONIQUE BELLAS

14, RUE D'ASSAS - 75006 PARIS

TÉL. ABONNEMENTS . 01 44 21 00 99

TÉL. RÉDACTION 01 44 39 48 48 - FAX 01 40 49 01 92

INTERNET (site) <http://pro.wanadoo.fr/assas-editions/> ; (adresse) assas.editions@wanadoo.fr

TRIMESTRIEL

Le numéro : 60 F (étranger : 67 F)

Abonnements : voir encadré en dernière page

Publié avec le concours du Centre National du Livre



Revue d'Assas Editions, association loi 1901

Éditée par la SER, société anonyme (principaux actionnaires : SPECC, Bayard Presse)

Président du conseil d'administration et directeur de la publication : Pierre FAURE S J

Direction générale Christian BLANCHON

457 Edouard POUSET, s.j.
Corps et esprit
Surmonter le dualisme

467 Services

468 Lectures spirituelles pour notre temps

476 Sessions de formation pour le semestre à venir

477 Études ignatiennes

478 Yves FLOUCAT, Centre Jacques Maritain, Toulouse
Les Maritain et les spirituels jésuites
Lallemand, Surin, Caussade et Grou

491 Chroniques

492 Nikolaas SINTOBIN, s.j., lycée Saint-Louis-de-Gonzague, Paris
Une formation sociale au lycée

501 Pascal HARMEL, salésien de Don Bosco, Paris
Les jeunes de la paroisse

509 Tables

► **Prochains numéros :**

- *L'homme dans la création (janvier 2000)*
- *La résistance spirituelle (avril 2000)*
- *La lecture spirituelle (juillet 2000)*

Un encart est inséré dans ce numéro

Éditorial

La mort nous oblige aux questions radicales. Et c'est pourquoi elle nous laisse balbutiants en un temps où l'on s'accommode volontiers de situations provisoires et de vérités relatives. On évite plutôt d'y penser. Comment ces questions, dès lors, pourraient-elles mûrir, dépasser l'angoisse, s'éclairer d'une autre lumière que celle du destin inéluctable, quand le corps est médicalisé et la fin de la vie entourée de mutisme ? Comment, quand il n'y a plus de mots pour la dire, annoncer encore la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne, et faire de la nôtre une participation à ce grand sacrifice de lui-même qu'il offrit pour nous sortir de l'impasse ? Sans lui, en effet, nous ne savons ce que c'est ni que vivre, ni que mourir.

Ce numéro n'aborde pas la question de l'au-delà, mais risque une parole sur le « mourir », l'expérience de la mort, telle que nous la vivons à travers celle des autres, proches ou lointains, telle aussi que chacun l'éprouve à son approche, et déjà à travers les diminutions de l'âge et de la maladie. C'est l'expérience que la vie ne nous appartient pas, qu'elle est un don reçu, qui peut devenir offrande unie à celle du Christ, abandon entre les mains du Père.

Voici, en effet, le renversement que Jésus opère en sa passion, où saint Jean voit si justement l'heure de sa Gloire : c'est alors qu'il est le plus livré, jouet des forces de la violence et de la dérision, qu'il est le plus libre. Victoire de

l'amour : « Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne. » C'est alors qu'il va mourir que le larron perçoit en un éclair fulgurant la force souveraine de son règne : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton Royaume. »

L'heure du grand passage s'éclaire ainsi pour chacun d'une lumière nouvelle, celle du Royaume où il est attendu, tandis que la main du Christ s'offre pour la traversée : passons sur l'autre rive ! Lumière qui reflue sur tous ces petits passages de la vie qui, au jour le jour, opèrent le grand retournement par lequel « les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5,15). Il est significatif que la liturgie ait inséré ces paroles dans une prière eucharistique qui attribue à l'Esprit Saint cette opération de décentrement. La grande ennemie n'a plus rien à prendre quand, en lui, tout est déjà donné.

On dira que c'est une chance d'avoir une telle foi, de percevoir, à travers le brouillard, la parole du Seigneur : « Viens sur les eaux ! » Il est bien vrai que c'est une grâce. Mais ce don nous est fait pour qu'il soit partagé, afin que le Ressuscité puisse saisir, à travers la chaîne des vivants et la compassion de l'Eglise, la main de ceux qui perdent cœur.

Christus

Éditions Anne Sigier

Au service de la vie.

ANDRÉ DAIGNEAULT

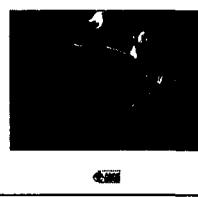
Devenir saint et être canonisé par Jésus en un instant: c'est la grâce du Bon Larron. Il témoigne de la miséricorde divine, qui peut tirer de la plus profonde déchéance la plus grande sainteté.



15 x 23 cm • 202 p.
2-89129-337-1
99 FF

PIERRE GANNE, S. J.

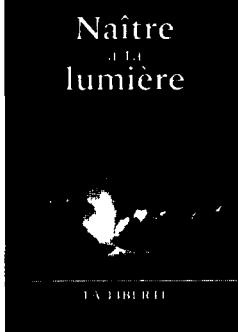
PIERRE GANNE
L'Évangile et le mal



15 x 23 cm • 158 p.
2-89129-312-6
99 FF

YVES GIRARD, moine cistercien

Naître
à la
lumière

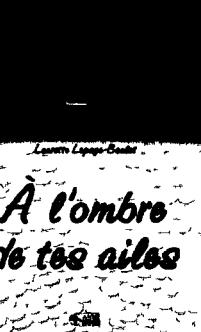


15 x 21,5 cm • 240 p.
2-89129-320-7
99 FF

Des lignes très belles et très denses qui viennent discrètement donner sens à la vie et sortir de l'ombre celui qui, parfois même sans le savoir, est en quête de beau et de vrai.

Ces prières présentent à Dieu les cris des pauvres, les souffrances du monde. Ce livre, écrit par une femme qui a lâché sa fortune pour vivre avec les pauvres, est un livre de vie

LAURETTE LEPAGE-BOULET



16,5 x 23 cm • 292 p.
2-89129-335-5
99 FF

Chez votre libraire.

www.annesigier.qc.ca

Éditions Anne Sigier

1073, boul. René-Lévesque Ouest, Sillery (Québec) Canada G1S 4R5
tél.: (418) 687-3564 — téléc.: (418) 687-3565

Éditions Anne Sigier — France

28, rue de la Malterie, B.P. 3007, 59703 Marcq-en-Barœul
tél.: 03.20.55.08.34 — fax: 03.20.31.01.03

Mourir

Ce m'est tout un, que je vive ou je meure

Claude FLIPO s.j.

La mort de nos proches nous laisse interdits, douloureusement blessés. C'est comme si notre cœur lui-même nous était arraché, confiait saint Bernard, pleurant son frère Gérard, son ami, son compagnon : « J'ai horreur de la mort, ennemie de toute tendresse. » La détresse de cet homme de foi, exprimée dans les larmes devant sa communauté monastique, inspire l'un de ses plus émouvants sermons sur le *Cantique*. Mais qui pourrait encore aujourd'hui parler comme l'Abbé de Clairvaux ? Notre langue a désappris les mots qui servaient jadis à donner sens à cette brisure, et lorsque la foi devient une affaire privée et ne fonde plus le consensus social, voire familial, il ne reste souvent que le silence.

D'où ce grand mutisme qui l'entoure, malgré la profusion des images qui étalement sur nos écrans les drames et les atrocités du monde. Mutisme qui renvoie chacun à sa solitude, à mesure que la collectivité lui abandonne le soin de justifier son existence et de donner sens à sa propre mort. Dans la société ancienne, la communauté omniprésente des vivants et des morts assumait le destin de ses membres en l'entourant d'un réseau serré de rites religieux. A tel point

que l'intériorisation de cette présence pouvait ôter l'angoisse d'une mort qui, aux yeux de chacun, faisait partie de la vie. Il n'en est plus de même dans une culture éclatée, portée à l'individualisme. Malgré toutes les tentatives faites pour l'apprivoiser, habiller de symboles sa nudité sauvage, la peur et le refus de la mort ne font qu'exacerber une angoisse qui, ne trouvant d'autre remède que le divertissement, nous fait vivre à la surface de nous-mêmes sans oser nous risquer dans ces abîmes qui ne s'éclairent que d'une autre lumière.

C'est un malheur qui n'arrive qu'aux autres, pense-t-on. Une sage-terre à terre invite à vivre comme si l'on ne devait pas mourir, selon la maxime d'Epicure : « Si tu es, la mort n'est pas ; et si la mort est, tu n'es pas. » Contrairement aux siècles passés où le chrétien était convié, parfois de façon obsessionnelle, à considérer sa vie comme une préparation à la mort, nous avons adopté l'opinion de Voltaire selon qui la pensée de la mort n'est bonne qu'à empoisonner la vie.

L'apprivoisement de la mort

C'est ainsi que beaucoup de nos contemporains se laissent séduire par l'idée de réincarnation. Cette croyance aussi vieille que la lune, qui emprunte aux religions orientales et à l'ésotérisme occidental sous un habillage de modernité, exprime assez bien ce déni de la mort. L'exigence de bonheur pousse chaque individu à développer au maximum son « potentiel humain », mais une vie n'y suffit pas. L'aspiration au bonheur, doublée du droit à l'erreur, postule donc une succession de vies terrestres permettant de progresser chaque fois à partir d'une meilleure base. Ce spiritualisme sans Dieu, même si l'on peut y voir une forme assez primitive de croyance en une survie, permet assez commodément d'éviter le sérieux de la condition humaine en banalisant la mort.

Car l'homme n'est pas seulement un objet de la nature qui serait immergé dans le cycle des morts et des renaissances cosmiques. Il est aussi, et d'abord, histoire, une liberté qui se construit en répondant à un appel à vivre et à aimer qui le fait constamment dépasser la nature. Et c'est pourquoi la mort est, dans la conscience qu'il a de sa finitude, ce qui constraint chacun à donner sens à sa vie et, en perspective chrétienne, à lui donner le sens d'une réponse. Sur ce point, la tradition biblique, parce qu'elle est marquée dès le commencement par la « Parole », se sépare radicalement des doctrines pour lesquelles l'histoire reste enfermée dans la roue de l'éternel retour.

A côté de la précédente, il faut noter la résurgence d'une autre attitude, héritée quant à elle d'une sagesse stoïcienne qui consiste aussi à dédramatiser la mort en l'apprivoisant par une sorte d'indifférence souveraine. Montaigne, dont les *Essais* furent longtemps considérés comme le breviaire des honnêtes gens, disait qu'« il faut toujours être bâté et prêt à partir », puisque la nature nous pousse à faire place aux autres comme d'autres nous l'ont faite. Prêt à partir en se familiarisant avec l'idée de sa propre mort. Il faut soutenir cet ennemi de pied ferme : « Otons-lui l'étranger, pratiquons-le. » Cette préméditation serait libérante en nous rappelant que nous ne vivons encore que par faveur extraordinaire, et que « le long temps vivre et le peu de temps vivre est rendu tout un par la mort » qui n'est qu'une des pièces de l'ordre de l'univers. Cette sorte de soumission un peu fataliste à l'ordre des choses semble, elle aussi, fort éloignée d'une attitude chrétienne : c'est, disait François de Sales, Epictète sans amour.

De façon surprenante, la vogue actuelle du « bouddhisme sécularisé » invite ses adeptes à une sorte de détachement plus radical encore. Si le « moi » est une illusion, l'effet d'agrégats provisoires destinés à se fondre dans le grand anonymat de la mort, alors le non-attachement devient vertu, renoncement à tout espoir, « gai désespoir », selon l'expression d'André Comte-Sponville qui cite ce paradoxe oriental : « Seul est heureux celui qui a perdu tout espoir, car l'espoir est la plus grande torture qui soit, et le désespoir le plus grand bonheur »¹. On ne peut dire de façon plus abrupte et *a contrario*, à quel point l'espérance est une vertu spécifiquement chrétienne (cf. 1 P 3,15).

Que nous est-il permis d'espérer ? Rien, répondent nos sages modernes, si nous sommes athées : « Rien, en tout cas rien d'absolu, rien qui puisse contrebalancer la mort, l'injustice, l'horreur, rien qui puisse donner un sens absolument satisfaisant à notre vie. » La vie, dès lors, serait-elle une immense comédie, un songe, dirait Calderón, où l'homme rêve sa vie jusqu'au réveil : « Le Roi rêve qu'il est roi ; et cette gloire, prêt fugitif, est écrite sur le vent, et la mort la réduit en cendres » ? Quel homme voudrait construire sa vie sur un tel songe ? Pascal ajoute encore, s'il est possible, à la force de cette énigme : « Personne n'a d'assurance, hors de la foi, s'il veille ou s'il dort... » Parole rude que ce *hors de la foi*, qui n'a pourtant jamais sonné si juste qu'en ce temps de confusion où le tragique et le frivole s'entremêlent.

1. *La sagesse des modernes*, Robert Laffont, 1998, p. 328

Le retour de l'angoisse

A l'encontre de ces tentatives, la pensée moderne a, depuis Kierkegaard et de façon irréversible, réhabilité le pathétique. Nous sommes jetés au monde pour y mourir, et cet « être pour la mort » est lié à l'angoisse, une angoisse en deçà de laquelle il est désormais impossible de rétrograder, car ce drame est à l'intérieur de l'esprit. Voilà la protestation que des philosophes et aussi des poètes, comme Rilke, ont entendue, enfouie sous le tumulte des grandes villes où des hommes insatisfaits peinent à vivre et meurent sans savoir pourquoi ils ont souffert :

« La mort est là, non celle dont la voix
les a miraculeusement touchés dans leurs enfances,
mais la petite mort comme on la comprend là ;
tandis que leur propre fin pend en eux comme un fruit
aigre, vert, et qui ne mûrit pas »².

Cette protestation exprime à la manière d'un pressentiment que la mort n'est pas la fin qui nous était promise, qu'elle n'est pas dans l'ordre. Elle est une revendication de l'esprit qui ne peut trouver à cette fin brutale aucun sens et ne peut donc l'accepter comme un fait : « Même au cas où l'homme n'eût pas péché, sa vie aurait eu une fin, car elle appartenait au temps ; mais cette fin n'eût pas été la mort telle que nous la connaissons... C'eût été à la fois une fin et un début : bref, un passage, une transmutation »³. Cette mort-là est une mort indue, antinaturelle, pour autant qu'il est dans la nature de l'homme d'aspirer à la plénitude de la vie, et donc de gémir en cet état mortel, ardemment désireux de revêtir par-dessus l'autre notre demeure éternelle.

L'un de ceux qui sont allés le plus loin dans cette vérité est probablement Bernanos. Sans doute parce qu'il a pressenti et vécu les grands drames de notre époque, cette peur qui fait le fond de la civilisation depuis qu'elle a perdu la foi, mais aussi parce qu'il considère l'angoisse humaine comme assumée dans l'agonie de Jésus : « Elle n'était jamais montée plus haut. » Pour Bernanos, ce que nous appelons tristesse, inquiétude, désespoir, comme pour nous persuader qu'il s'agit là de phénomènes psychologiques, est un état de l'âme elle-même : « Depuis la chute, la condition de l'homme est telle qu'il ne saurait plus rien percevoir en lui et hors de lui que sous la forme

2. *Le livre de la pauvreté et de la mort*, Actes Sud, 1982, p. 20

3. Romano Guardini, *Les fins dernières*, Saint-Paul, 1999, p. 24

de l'angoisse. » Si bien, dit-il, que l'épanouissement d'une seule joie est comme un étonnant miracle, le pressentiment d'un don, du Royaume à venir.

C'est cette angoisse que Jésus a voulu assumer et remplir de sa présence, dans la nuit du Vendredi saint, en faisant de sa vie une offrande d'amour pour que la plus grande solitude devienne la plus profonde communion. Qui pourrait, dès lors, « discerner le point où ce qu'éprouve l'homme à titre personnel s'exhausse au niveau d'une souffrance conditionnée par le péché originel de l'humanité entière, le point où cette souffrance devient à son tour la Passion du Christ expiant en croix pour tous les hommes, le point enfin où cette Passion du Christ substituée à tous les pécheurs se communique en retour (...) à chaque membre de son Corps mystique ? »⁴. C'est pourquoi notre angoisse devant la mort est, pour Bernanos, « une dénudation de l'être entier devant Dieu et l'enracinement de cet être totalement dénudé dans la passion du Fils de Dieu qui le saisit et l'enveloppe de sa grâce ». Une telle épreuve devient ainsi porteuse d'une très haute valeur, puisque c'est par là que l'on rencontre la vérité de soi-même et que l'on accède à celle des autres. Le péché nous fait vivre à la surface de nous-mêmes, « nous ne rentrerons en nous-mêmes que pour mourir, et c'est là qu'il nous attend ».

A cette lumière, la froide indifférence du stoïcisme apparaît comme un habit d'emprunt qui donne le change, au point que « si j'entrais au paradis avec ce déguisement, il me semble que je ferai sourire jusqu'à mon ange gardien ».

Ce m'est tout un

Lorsqu'on est jeune et que l'on pense à ces choses, on se dit que la vie est longue et qu'en la remplissant d'aventures on peut la rendre heureuse, que la peine d'un peu de souffrances à la fin est chose légère. Mais à mesure qu'elle avance, on comprend qu'elle est vide et sans saveur si l'on n'y mêle Celui qui en est l'origine et la fin : « D'où il m'apparaît logiquement, écrivait le jeune Bernanos, que pour être heureux, il faut vivre et mourir pour lui, aidant à ce que son règne arrive selon votre âge, selon votre position, vos moyens, votre fortune, vos goûts... »⁵.

4. Hans Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, Seuil 1956 (les citations sont tirées du chapitre V)

5. Lettre à l'abbé Lagrange, *Oeuvres romanesques*, Gallimard/Plon/Seuil, 1961, p 1727

Vivre et mourir pour lui... Ces réflexions d'un garçon de 16 ans ont déjà l'accent d'un saint Paul : « Nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur » (*Rm 14,7*). Cette certitude que Dieu est le Dieu des vivants, que rien, « ni vie, ni mort » (*8,38*), ne peut nous séparer du Christ à qui nous appartenons dans la vie comme dans la mort, a pour effet de rendre le prisonnier d'Ephèse « indifférent » devant l'éventualité de sa condamnation. Puisque le Christ est son unique amour, la mort, à tout prendre, serait un gain. Mais il pressent qu'il va rester avec ses chers Philippiens pour leur progrès et la joie de leur foi (*Ph 1,20*). Pris dans l'alternative, Paul n'envisage pas d'être débarrassé de la vie comme d'un fardeau, mais son désir d'être de toute façon avec le Christ lui rend toutes autres choses égales. Attitude de liberté constante chez l'apôtre, et que l'on retrouve au moment où il achève sa course (*Ac 20,24* ; *2 Tm 4,6-8*).

La voie ouverte par Paul est devenue la voie commune de la spiritualité chrétienne, celle que l'on retrouve exprimée par saint Ignace dans le « Principe et fondement » des Exercices : la force d'un unique désir exige que l'on se rende indifférent envers tout, richesse ou pauvreté, réussite ou insuccès, vie longue plutôt que courte... Indifférence tout autre ici que celle de la sérénité bouddhiste, de l'insensibilité stoïcienne ou de l'insouciance épicienne, puisqu'elle exprime la tension de l'amour, celle qu'un autre poète chantait dans ses *Cantiques spirituels* comme une hymne de la liberté chrétienne :

« Je ne veux plus qu'imiter la folie
De ce Jésus qui sur la croix un jour
Pour son plaisir perdit honneur et vie
Délaisse tout pour sauver son amour.
Ce m'est tout un que je vive ou je meure,
Il me suffit que l'amour me demeure. »

Surin n'a qu'une chanson pour nous disposer à cet « heureux naufrage » où le Seigneur des vivants et des morts nous attend sur la rive : « Mourez à tout et vous serez heureux ! » Heureux, non pas à la façon de celui qui a perdu tout espoir, mais comme celui qui se sait attendu et déjà prépare son vêtement de noces. Penser que je vais découvrir la tendresse, notait Auguste Valensin dans *La joie dans la foi* : « Il me faut nourrir en moi cette certitude, l'acclimater tellement qu'à mon lit de mort elle ne m'abandonne pas. » Nous voilà loin de cet

apprivoisement de la peur que préconisent Montaigne et ses émules modernes. Car si la mort, pour un chrétien comme pour tout un chacun, garde son caractère tragique, elle est d'abord l'épreuve suprême de la foi, de l'abandon et de la confiance : « Entre tes mains, Seigneur, je remets mon esprit. » Elle est l'instant où il nous est demandé de lâcher prise pour de bon, d'abandonner entre d'autres mains toute l'œuvre de nos vies et jusqu'à notre propre personne.

La mort, un heureux naufrage ? Pour le dire avec une pareille audace, il faut être bien assuré de Celui qui nous tend la main sur les eaux ! Car cet « abandonnement », disait François de Sales, ne libère pas de l'angoisse commune. Il arrivera souvent qu'il se fasse en « la suprême et plus délicate pointe de l'âme », là où l'esprit s'est retiré comme en un donjon où il demeure courageux, quoique tout le reste soit pris et pressé de tristesse. D'où l'ardente obligation qui nous est faite de nous y préparer, non pas en y pensant sans relâche comme s'il fallait cesser de vivre avant que l'on soit mort, mais en vivant pleinement le moment présent comme un mystère pascal, une occasion divine de donner et de recevoir, d'offrir peines et joies, d'offrir surtout sa liberté, en un mot, de se décenter de cet amour propre qui nous aveugle et cherche à s'emparer du temps comme d'une proie.

Il y a un temps pour tout, disait l'Ecclésiaste. Un temps pour entreprendre et un temps pour se déprendre, un temps pour agir et un temps pour pârir. Mais il ne nous appartient pas de les déterminer, puisqu'ils sont un don, comme la vie. « Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. » Combien de temps me reste-t-il à vivre ? Quelle heure est-il ? demandait l'enfant. L'heure d'aimer le bon Dieu, répondait la grand-mère. Cette heure-là peut seule remplir tous les moments et tous les temps, comme l'a si fortement souligné saint Jean dans son évangile. L'heure de Jésus, qui sera celle de son amour livré, recouvre de son ombre tous les moments de sa vie, au point que nous pouvons les contempler comme des « mystères » de sa gloire. Compter ses jours, ses années, serait pure vanité si nous prétendions le faire à la façon de l'horloge de la Tour Eiffel : « Fais-nous savoir comment compter nos jours, que nous venions de cœur à la sagesse » (Ps 89).

Les chemins de la compassion

René-Claude BAUD s.j. *

« **T**l y a quelque témérité de ma part, si ce n'est même de l'impudence, à prendre le risque d'écrire sur la patience, moi qui suis tout à fait incapable d'en faire preuve »¹. Le témoignage que je peux donner s'inscrit bien dans un large champ de *patience*, dont je me sens riche aujourd'hui après vingt ans passés avec des patients en fin de vie, leurs proches, des soignants et des bénévoles. Dans le cadre de l'association « Albatros », je suis témoin de la germination spirituelle des personnes au contact de la mort et du deuil ; elles touchent tôt ou tard aux limites de leurs sentiments et de leur désir d'aider, et sont entraînées dans une expérience intérieure neuve dont elles ne sont plus les seuls acteurs.

Mon chemin n'est guère différent. Au début de ma vie professionnelle soignante, je me sentais fort d'un intérêt et d'une sympathie envers les patients ; il m'arrivait souvent d'éprouver un sentiment

* Formateur en soins palliatifs (« Albatros » - 33, rue Pasteur - 69007 Lyon) A publié dans *Christus* « Les chemins de l'ombre » (n° 127, juillet 1985), « Guérir, qu'est-ce à dire ? » (n° 159, juillet 1993) et « Passage aux patients » (n° 174 HS, mai 1997)

1. Tertullien, *De la patience*, Cerf, 1984

chaleureux à leur égard. J'avais appris à reconnaître leurs besoins et à écouter leur souffrance. Et pourtant, mon désir d'aider se heurtait parfois à une froideur intérieure, comme si la force d'amour était bloquée en moi, incapable de s'exprimer. Je ne trouvais pas en mon cœur les lames de fond pouvant offrir une bienveillance durable à tous ceux qui souffraient dans leur corps et leur esprit ; les barrières étaient là, bien présentes : les odeurs, les visages fermés, la maigreur, la désorientation, et je n'étais pas préparé à les traverser.

Pour la première fois de ma vie, j'étais confronté à ma propre impuissance devant les souffrances des autres. L'infirmière de nuit n'avait pas de prescription pour soulager les douleurs aiguës, l'insomnie ouvrant grandes les portes de l'angoisse. Tout ce que j'avais appris ne me servait à rien devant des détresses auxquelles je ne pouvais échapper ; les faux prétextes pour partir ailleurs, les mots faciles d'encouragement se révélaient des attitudes inacceptables pour un soignant : la sincérité fut pour moi la porte d'entrée vers une autre manière d'être avec l'autre. Il me fallait apprendre rapidement les formes d'une présence impuissante et silencieuse : risquer mon corps, mon regard, vers ceux du patient, mes mains vers ses mains, et me laisser éveiller à cette force d'amour cachée que je ne pouvais pas encore nommer, n'en connaissant pas la source ni le chemin.

Le chemin de la gratitude

J'avais peu à peu pris conscience que ma vie ne pouvait être réduite à un « pour autrui » vers lequel j'avais orienté mes études et une première responsabilité d'aumônier en milieu scolaire. Le patient attendait de trouver en face de lui quelqu'un qui existe par lui-même. La seule réalité qui a résisté au rude choc de l'accompagnement des mourants fut celle de mon identité propre. Une évidence me portait et nourrissait mes nuits d'hôpital : l'amour et la bonté constantes offertes à chaque étape de ma vie, à travers de multiples visages, familiaux d'abord, amicaux ensuite, et des événements apparemment fortuits survenus au bon moment. Conscient de cette richesse rare à laquelle je n'avais aucun droit, j'étais habité par une gratitude immense, comme si j'avais été protégé des embûches de la vie. Dans le silence des allées et venues de couloir qui me permettaient de vaincre le sommeil, je regardais en moi ces visages multiples, leur regard qui m'avait permis d'être qui je suis devant eux, capable d'être aimé et de grandir. J'étais conduit tout naturellement vers une grande

bienveillance vis-à-vis de mes proches et entraîné vers des cercles de plus en plus larges englobant ces patients (un derrière chaque porte) en lutte contre la maladie. Je trouvais alors en moi l'énergie intérieure pour désirer tout le bien possible pour chacune de ces personnes.

Il m'était donné un nouveau regard qui traversait la maladie physique et ses symptômes, savait s'arrêter sur les forces de vie et de beauté qui attendaient de naître. Aux premières lueurs de l'aube, je bénissais cette journée nouvelle, je me réjouissais de cette trame invisible qui enveloppait chaque être. J'étais surpris de trouver en moi une tolérance, une patience, une compréhension qui ne m'étaient pas naturelles. Je bénissais ce lieu de pardon où venaient s'échouer doucement mes ressentiments et mes déceptions ; une résonance intérieure de prière sans mot me procurait la paix et la sérénité. Je bénissais ce lieu où les forces invisibles de la vie tenaient tête à la souffrance et à la mort. Je me sentais relié mystérieusement, au-delà des distances et parfois même de la mort, à un univers, invisible mais réel, dans lequel les autres et moi pouvions nous rejoindre, nous aimer et nous aider.

Ce qui me séparait des patients, c'est-à-dire la santé, l'activité, le statut professionnel, s'effaçait dans la conscience claire d'être en présence d'un frère en humanité : l'un et l'autre de condition mortelle, habités par la même peur de souffrir, aspirant au bonheur. Chaque rencontre m'offrait la possibilité d'une reconnaissance intérieure de cette fraternité souterraine. Occasion fugitive, attendue mais imprévisible : il n'était pas en mon pouvoir de la déclencher ; j'avais pourtant la responsabilité de ne pas la manquer. J'ai vécu le poids de cet instant merveilleux où l'autre, dans une confiance infinie à mon égard, se donnait parfois à voir et à entendre dans le mystère de son être et de son histoire. C'est à l'hôpital que j'ai vraiment compris l'insistance de Paul de Tarse à saisir l'occasion : « Sachez tirer parti de la période présente » (*Col 4,5*) qui reprend la parole d'Isaïe : « Au moment favorable, je t'ai exaucé. » Echo précurseur de l'enseignement oral de Jésus : « Restez éveillé, car vous ne savez ni le jour ni l'heure » (*Mc 13,33*). C'est au lit des patients et des personnes âgées que j'ai commencé à comprendre la fonction prophétique du « veilleur » : il ne s'agit plus d'un amour « qui veut se sentir aimant, faisant le bien et jouissant de la reconnaissance éperdue qu'il mérite », mais de « l'amour juste au moment juste »².

2. Maurice Bellet, *L'épreuve*, Desclée de Brouwer, 1988, p 75

Lorsque cette grâce d'un instant n'était pas donnée — et cela était fréquent —, je n'éprouvais aucune déception. Il y a une forme de grand respect à ne pas encombrer l'autre de son propre désir d'aider : d'autres sont présents sur le terrain du soin et peuvent être choisis eux aussi. Je devais être au clair sur les raisons de ma présence : ce n'était pas un manque affectif ni le besoin de soutenir quelqu'un. Je ne me suis jamais pris pour un sauveur en mal de porter sur lui toutes les souffrances du monde ; je n'étais pas impatient que quelqu'un m'appelle au secours ; je ne me suis jamais senti indispensable sur le chemin d'un autre ; je n'ai jamais promis ma présence dans les derniers instants. Les horaires et le cadre professionnel posaient les indispensables limites de ma présence et de mon absence.

Ma vie en communauté, la prière individuelle, quelques amitiés fortes m'ont offert constamment une nécessaire distance vis-à-vis de la souffrance des autres et la possibilité d'une parole. Je n'ai jamais été victime de la commisération ni de l'indifférence ; mes souterraines transformations du cœur ont toujours été respectées et reconnues ; j'ai pu dire toutes les richesses dont la vie m'avait comblé et été encouragé à livrer cet intime qui m'envoyait vers l'inconnu, mon frère. Pendant de longues années, mon « étoile du berger » fut la règle des diaconesses de Reuilly qui, dans sa puissance d'évocation symbolique, savait offrir des mots à mon expérience, et une inspiration aux bénévoles d'Albatros : « Si le travail provoquait nos ambitions et nos vanités, s'il se vidait de compassion et de paix, s'il ne grandissait ceux que nous servons, nous perdrions nos jours (...) Lourde comme une femme en travail, attendons la délivrance (...) La maladie est révélatrice d'amour et de compassion, elle devient une grande expérience de vie. »

L'accompagnement des personnes en fin de vie a opéré en moi comme une déchirure bénéfique qui a libéré des forces d'amour plus profondes que celles du cœur, que je ne soupçonnais pas — une onde de choc envahissant tout mon être d'une immense tendresse, éclosion douce et paisible, proche peut-être de ce que je savais de l'amour d'une femme pour son enfant, capable d'enjamber les frontières de la mort de l'autre.

La compassion du Fils de l'homme

De ce fait, la personne de Jésus de Nazareth me fut révélée sous une lumière nouvelle à travers des textes pourtant connus et médités :

un homme qui laisse monter dans son corps les émotions de ses profondeurs, invente le regard, le geste et la parole justes au bon moment. Les foules fatiguées ou découragées, les malades et les handicapés n'éveillent pas une pitié passagère ; son amour n'est pas envahissant ; en s'adressant au désir, il laisse place à leur parole : « Que désirez-vous que je vous fasse ? » Cette parole appelant la vie, au cœur même de la souffrance qui éveille une compassion, est elle-même rencontre : « Toi qui es ému aux entrailles pour nous » (Mc 9,22). Je me suis senti proche de ce « Fils de l'homme » qui m'encourageait comme un frère à persévérer à sa suite dans cette voie. La règle de Reuilly me confirmait encore : « Persévère à la suite du Fils de l'homme et partage sa compassion pour toute créature. »

Ainsi, l'accompagnement des mourants fut pour moi une école de purification du cœur et de libération d'une humanité qui dormait au fond de mes entrailles. La même attitude compatissante me fut donnée auprès des endeuillés non préparés le plus souvent à la perte d'un proche, minés parfois par les regrets ou la culpabilité. Au prix d'une vie intérieure exigeante, c'est le même regard qui m'est donné ; leur confiance envers l'inconnu que je suis à leurs yeux, leur aptitude à exprimer leur détresse ou leur désespérance réveille en moi une admiration émue. Comment ai-je pu être délivré de l'appréhension de ces rencontres, je ne saurais l'expliquer. Mais cet acquis reste fragile : il suffit que, repris par le visible immédiat, j'en arrive à oublier ma condition de mortel et le provisoire de toutes choses pour que cette grâce s'évanouisse.

Oublier cette finitude reviendrait à renier ma propre histoire, à me regarder à nouveau comme l'origine de mes dons, à sortir d'une dynamique d'héritage et de transmission ; la prière me remet en présence de ces exigences intérieures. Au contact des textes bibliques qui parlent de compassion en termes d'affection d'une mère pour son enfant, m'est révélé un Dieu à l'amour inconditionnel et définitif : « Une femme oublie-t-elle son nourrisson ? N'a-t-elle pas compassion du fils de ses entrailles ? » (Is 49,15). Jérémie fait dire à Dieu de son fils chéri Ephraïm : « Chaque fois que j'en parle en mon cœur, quel émoi !... J'en ai grande compassion » (37,20). La compassion de Dieu n'est pas séparable de sa fidélité. Il m'a été donné d'accueillir une compassion qui, tel un buisson ardent, brûle sans se consumer sur la solitude d'une montagne ; j'ai pris place dans ce peuple qui tient ferme « comme s'il voyait l'invisible » (He 11,27) et ce qui en chaque homme rencontré est encore inaccompli.

L'héritage d'une tradition

Mes points d'ancrage sont d'abord ceux de la spiritualité ignatienne, de sa pédagogie et ses méthodes ; il me devient de plus en plus nécessaire de relire et d'interroger ma présence auprès de chaque souffrant : ai-je pu écouter et reconnaître son désir ? J'aime à lire souvent les lettres de saint Ignace où affleurent pudiquement les richesses de son cœur. Mais je suis conforté également par ces compagnons d'aujourd'hui qui ont su dire leur chemin vers la compassion³.

Au contact des patients en fin de vie et de leurs proches, le sentiment d'impuissance m'a fait prendre la mesure des limites d'un idéal : j'ai pu échapper au découragement et à la tentation d'abandonner pour accepter d'être ce pauvre qui n'a plus à offrir à Dieu que ses mains vides. Je me sens de cette famille spirituelle qui a découvert le sacré là où elle ne l'attendait pas, et mené dans l'humilité un combat pour la justice et l'amour entremêlés. La compassion qui m'a été donnée est sortie maintenant du champ de l'accompagnement.

J'ai aussi une grande consolation à me relier à la chaîne de compassion ininterrompue qui traverse l'histoire du christianisme européen, depuis la première reconnaissance ecclésiale de ces veuves qui ont « élevé des enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les affligés, pratiqué toutes les formes de la bienfaisance » (1 Tm 5,10) : les béguines flamandes, les sœurs de la Charité de Namur, les sœurs hospitalières augustines de Bruxelles, la fondation de l'Hospice de Beaune au XV^e siècle, les sœurs hospitalières de saint Thomas de Villeneuve, les frères de saint Jean de Dieu, les camiliens, et, plus tard, les filles de la Charité de saint Vincent de Paul jalonnent cette merveilleuse histoire.

La plupart de ces fondations ont su se dégager des structures de la vie monastique pour être davantage au service des « pauvres de Jésus Christ »⁴ tout en offrant à des femmes, la plupart de milieu modeste, les ressources d'une vie communautaire. Mais la charité se devait d'être étayée par une compétence.

3. Cf Michel Rondet, « De la sainteté désirée à la pauvreté offerte » (*Christus*, n° 137, janvier 1988, pp. 47-54), Léon Burdin, *Parler la mort* (Desclée de Brouwer, 1997)

4. « Dans les mêmes attitudes fondamentales de respect, de sollicitude attentive, de service diligent et efficace, d'humble miséricorde, par leur approche amicale et respectueuse, leur douceur et leur promptitude, leur présence sereine, elles laissent entrevoir que leur action vient d'un Autre » (Constitution rénovée des hospitalières de Beaune, 1984, n° 31)

Une résurgence moderne

Cicely Saunders, la fondatrice anglaise des soins palliatifs, me paraît être l'exceptionnelle héritière de cette riche tradition de compassion⁵. Ses stages professionnels et bénévoles la mirent en contact avec les sœurs catholiques irlandaises. Par ailleurs, elle découvrit la spiritualité des dames du Calvaire fondées en 1853 par une veuve lyonnaise, Jeanne Garnier.

Sa conversion fut la réponse inattendue à une longue recherche intérieure : « Je sentis que Dieu me retournait et que cela était bien. C'était exactement comme lorsqu'on trouve le vent dans son dos au lieu de combattre tout le temps contre lui... A ce moment, c'était comme si le Seigneur Christ me disait : "Ce n'est pas toi qui as à faire quelque chose, j'ai tout fait" »⁶. La création de la communauté de Saint Christopher's Hospice (1949) est incontestablement sa réponse au « Veillez avec moi » du jardin de Gethsemani : « Non seulement étendre sans cesse ses compétences, développer celles déjà acquises, mais apprendre des patients quelle est leur souffrance. Aller au-delà de ce que nous avons appris, reconnaître que nous sommes réduits à l'impuissance, être là : c'est alors que se manifeste une sorte d'esprit pratique et compatissant. » Grâce à une vraie communauté où les membres ont confiance les uns dans les autres, on s'ouvre à la conscience de la présence du Christ dans le malade et dans celui qui le veille : « Lorsque nous veillons les malades, nous savons que le Christ est toujours là et que sa présence est rédemptrice (...), qu'ils le reconnaissent ou non ; la compréhension mystique de la réalité d'accompagnement est parfaitement compatible avec le respect de l'autre. »

Ce panorama rapide serait incomplet si je ne mentionnais le vaste mouvement de réflexion et d'action d'infirmières qui, en protestation contre les pouvoirs technologiques de la médecine, ont su retrouver les chemins d'un soin compatissant ; la prise en compte des besoins de la personne malade et de son entourage familial a fait surgir une qualité de soin appelée outre-Atlantique le « *caring* » : « Il implique des gestes de tendresse, de soutien, d'intimité et de sollicitude. Il se donne et se reçoit (...) Il veut dire recevoir l'autre *en dedans de soi* (...) »

5. *Beyond all pain A companion for the suffering and bereaved* (SPCK, 1983) , *Beyond the horizon A search for meaning in suffering* (Darton, Longman & Todd, 1990)

6. Shirley du Boulay, *Cicely Saunders, the founder of the modern hospice movement*, Hodder and Stoughton, 1984, p 48

L'infirmière ressent avec la personne soignée son vécu, le vit avec elle, pas nécessairement comme elle mais avec elle »⁷. Sœur Marie-Simone Roach décrit la soignante comme « consciente, compétente, confiante, compatissante et engagée envers l'autre, cherchant continuellement à vérifier ses propres valeurs »⁸.

Le fondement spirituel du *caring* n'est plus exprimé en termes religieux, c'est « une foi intérieure » sous-jacente à la relation du soin. Le *caring* se donne par ceux et celles « qui prennent soin des moments précieux de leur vie (...), de l'amour et des amis dans leur vie ; qui sont conscients de la fragilité et de la valeur indéniable de la vie ; qui savent qu'on ne peut pas toujours guérir, qui acceptent de ne pas pouvoir changer l'irréversible, mais qui font la différence en prenant soin de l'autre ; qui deviennent émerveillés par la vie et qui ont appris à laisser aller et à lâcher prise »⁹.

Cette attitude profonde et continue d'espoir face à soi-même, au patient, à sa famille et aux ressources des soignants, se répand peu à peu dans les milieux de soins. Il ne sera pas indifférent au lecteur d'apprendre ici que, dans l'étape terminale de sa vie, il pourra, s'il en exprime le désir, être écouté et secouru par des professionnels capables d'entrer avec lui dans une relation de compassion véritable. C'est le désir secret de tout homme, qu'il croie au ciel ou qu'il n'y croie pas, c'est un appel qui parfois ressemble au cri de ce jésuite âgé qui, menacé de perdre la parole, confiait à son ordinateur :

« Je cherche quelqu'un parmi mes compagnons valides qui puisse être le compagnon intime avec qui je puisse communiquer comme par sympathie quand tout moyen d'expression aura disparu. Car j'ai peur de rester seul au milieu de gens dévoués et gentils, même fraternel, mais qui restent tout de même étrangers à mes difficultés. Il ne s'agit pas d'être à toute heure à ma disposition, mais de *veiller* sur moi avec une attention particulière, être celui à qui je peux m'abandonner, parce qu'il devine ce que je ne peux plus dire... »

7. B Dutil, « Le caring », *L'Infirmière canadienne*, décembre 1993, pp 36-40

8. « The act of caring as expressed in code of ethics », *id*, juin 1982, pp 30-32

9. A. Plante, « Survivance des soins traditionnels le caring », *Infokara*, n° 36, décembre 1994, pp 13-20

Mourir, au cours des âges

Philippe LÉCRIVAIN s.j.
Centre Sèvres, Paris

Sur un pilier de la cathédrale d'Albi, on lit, depuis le XVI^e siècle, une inscription qu'accompagne une tête de mort : « *Souviens-toi de tes fins dernières.* » Cette peinture voisine un Jugement dernier qui comporte un Enfer particulièrement expressif, tandis que les voûtes de l'église figurent le Ciel de gloire. L'ensemble traduit l'angoisse qui saisit les hommes devant la mort à la fin du Moyen Age, manifeste la pastorale que les clercs articulent autour de cette sensibilité et montre que l'histoire s'ordonne en fonction du salut, vers lequel l'Eglise conduit les chrétiens par sa liturgie et ses sacrements. A ce moment, l'espace et le temps de l'au-delà sont clairement définis, tandis que la christianisation du rituel de la mort et des suffrages pour les morts s'avère très largement avancée.

Mais cette composition n'appartient qu'à un moment de notre mémoire occidentale. Comme le suggèrent de très nombreuses études, les attitudes face à la mort et les représentations de l'au-delà ont varié dans le temps. De multiples témoignages nous permettent de connaître les sentiments de leurs auteurs quant à leurs fins dernières et de mesurer ce qui nous sépare d'eux. On dit souvent, en effet, que notre époque occulte la mort et ignore l'au-delà. Mais, sous

le flot des mots et des images, nos contemporains sont en quête d'une manière de vivre et de penser à leur mort et à celle des autres. Quant aux chrétiens, ils s'interrogent sur la capacité qui leur est offerte d'évangéliser ces nouvelles attitudes.

Dans cette recherche, l'historien a une place à tenir. Toutefois, s'il est l'homme de la mémoire, son rôle n'est pas de « canoniser » le passé, mais, bien au contraire, de suggérer à ses contemporains qu'ils ont à « inventer » leur mort à leur tour et à leur manière. Pour faire sentir les enjeux de la transformation anthropologique en cours, il ne doit pas craindre d'embrasser les siècles jusqu'à concurrence du millénaire. En évoquant la composition de la cathédrale albigeoise, nous nous sommes situés à un moment de clivage, c'est-à-dire au terme d'une lente évolution qui a conduit les chrétiens à privilégier le moment ultime de leur trépas et au commencement d'une autre qui les a poussés à faire de leur préparation à la mort l'œuvre de toute une vie. Ainsi, du XII^e au XVIII^e siècle, c'est, sous deux modes différents, la « mort de soi » qui est au cœur des préoccupations d'alors. En réalité, cette attitude, qui avait été précédée par une autre habitée par la conviction que « nous mourrons tous », fut finalement doublée par une nouvelle approche profondément troublée par la « mort de toi ». Nous empruntons cette triple distinction à Philippe Ariès.

La mort attendue

L'image de la mort que nous prenons comme point de départ est celle des poèmes de Tristan et d'Iseult, des *Romans de la Table ronde* et de la *Chanson de Roland*. Nous sommes au premier Moyen Âge, à une époque où l'on ne meurt pas n'importe comment. Quand la mort survient, elle laisse le temps de l'avertissement. Ainsi voit-on Roland qui « sent la mort qui le prend en descendant de la tête à son cœur ». Ses gestes lui sont alors dictés par les anciennes coutumes : il court « s'allonger sur l'herbe verte », la tête tournée vers l'Orient. C'est l'attitude de l'orant qui, « gisant », attend la mort. Les derniers actes du cérémonial peuvent alors s'accomplir. Le premier est un rappel discret des êtres et des choses aimés : « Il pleure et il soupire et il ne peut s'en empêcher. » Après cette complainte vient le pardon des compagnons, puis le temps de penser à Dieu : « Pour ses péchés, il offre à Dieu son gant. » Si le geste est féodal, les paroles sont un raccourci du futur *confiteor* : « Dieu, je me repens, devant tes grandes vertus, de mes péchés grands et petits, que j'ai commis depuis ma naissance. »

En d'autres scènes, à la suite de ce geste de pénitence, vient la *commendacio animae* qui est peut-être une paraphrase d'une prière empruntée aux juifs de la Synagogue. Au XVII^e siècle, on parlera des *recommendaces* : « Vrai Père qui jamais ne mentis, toi qui rappelas Lazare d'entre les morts, toi qui sauvas Daniel des lions, sauve mon âme de tous les périls. » A ce moment du cérémonial, l'absolution est donnée par le prêtre, qui lit les psaumes, le *libera*, encense le corps et l'asperge d'eau bénite. Plus tard, dans les *Romans de la Table Ronde*, on donne au mourant le *Corpus Christi*. L'extrême-onction, réservée aux clercs, est solennellement administrée aux moines dans l'église abbatiale. Après la dernière prière, il ne reste plus qu'à attendre l'ultime moment. Ainsi Olivier, dans la *Chanson de Roland* : « Le cœur lui manque, tout son corps s'affaisse contre terre. Le comte est mort, il n'a pas fait plus longue demeure. » Si la mort tarde à venir, le moribond l'espère en silence : « Sa dernière prière dite, il ne souffle plus mot. »

Tels sont donc les traits essentiels de la « mort attendue ». A la manière des historiens que nous suivons, nous les avons saisis au moment où ils se mettent en place, mais nous savons qu'ils se sont longtemps perpétués non seulement dans les campagnes françaises, mais également en Russie, comme le raconte Soljenitsyne dans *Le pavillon des cancéreux* : « Sans se vanter qu'ils ne mourraient pas, ils admettaient la mort paisiblement. Non seulement ils ne retardaient pas le moment des comptes, mais ils s'y préparaient tout doucement et à l'avance (...) Et ils s'éteignaient avec une sorte de soulagement, comme s'ils devaient simplement changer d'isba. » La mort, cette mort-là, est donc une cérémonie publique et organisée, et son déroulement est d'une grande simplicité, sans caractère dramatique, sans mouvement d'émotion excessif. La mort est à la fois familière, proche et atténuée. En elle, il n'est rien d'horrible, rien d'effrayant.

Cependant, depuis le V^e siècle, la proximité des vivants et des morts s'inscrit dans le paysage urbain. La distinction disparaît entre les faubourgs — où l'on enterrait les saints, les martyrs et les autres (*ad sanctos*) — et la cité interdite aux sépultures. Bientôt furent confondues l'église cathédrale et l'« abbaye cémétériale », ou, plus simplement, l'église et le cimetière. Dans la langue des médiévaux, le mot « église » ne désigne pas seulement le lieu du culte mais tout l'espace qui entoure celui-ci. Dans une vieille coutume, on lit en effet que l'église « paroichiale » (paroissiale) est « assavoir la nef, clocher et chimiter [cimetière] », et c'est ce que l'on retrouve encore aujourd'hui dans les magnifiques « enclos paroissiaux » de Bretagne. Mais si, là,

l'ossuaire est un édifice particulier, pendant longtemps, les sépultures se font dans l'église même. On parlait alors de l'*aître* ou du *paradis*, c'est-à-dire de l'*atrium* ou du *parvis*. Plus tard se répandit l'habitude d'appeler *charnier* le lieu des morts.

Progressivement, l'enterrement *apud ecclesiam* a donc remplacé l'enterrement *ad sanctos*. Mais cette entrée des morts dans l'église ou dans sa cour (*churchyard*) — qui, du point de vue de la symbolique institutionnelle, est plus qu'un simple transfert — n'empêcha ni l'une ni l'autre de devenir des lieux publics. Les chrétiens du Moyen Âge étaient donc aussi familiers avec les morts que familiarisés avec leur mort. Tout en demeurant fort prégnante, cette attitude céda bientôt le pas à une autre et, ceci, en un mouvement lent et complexe.

Une mort à penser

La familiarité de l'homme et de la mort impliquait une conception collective de la destinée. Il s'agissait de subir dans la mort une loi de l'espèce et de l'entourer de la solennité qui convient aux grandes étapes de la vie. A partir du XII^e siècle, présenté par Marie-Dominique Chenu comme celui de « l'éveil de la conscience » et par Jacques Le Goff comme celui de « la naissance du Purgatoire », le sens de l'identité personnelle l'emporte sur la soumission à un destin collectif. Plutôt qu'un simple « *requies* » (repos), la mort apparaît désormais comme un drame à vivre sous le mode d'un « jugement ».

Pour mesurer le déplacement opéré, suivons les conseils d'Ariès. Considérons le sarcophage de l'évêque Agilbert dans la crypte de Jouarre. Nous y contemplons, selon l'Apocalypse, le Christ en gloire revenant à la fin des temps ; nous y voyons aussi les élus l'acclamant alors qu'il tient dans sa main le *Livre de vie*. Les morts, qui « reposaient » dans l'église, se réveillent dans la Jérusalem céleste. Dans cette représentation, nulle place n'est faite à la responsabilité individuelle. Il n'y a pas trace non plus de jugement. Cinq siècles plus tard, au tympan roman de Conques, la Gloire du Christ domine encore, mais, au-dessous, apparaît une iconographie nouvelle inspirée de Matthieu : la résurrection des morts, la séparation des justes et des damnés, et le pesée des âmes par l'archange Michel. Et, sur le nimbe du Christ, un mot est écrit : « *Judex* » (juge).

Au XIII^e siècle, dans la statuaire de la cathédrale de Paris, l'évocation du grand retour a cédé presque toute la place à l'idée du jugement. Le Christ est assis sur le trône du juge au milieu des apôtres, ses asses-

seurs, mais, à sa droite et à sa gauche, à genoux et les mains jointes, il y a Marie et Jean, comme deux intercesseurs. Tout homme est jugé selon le bilan de sa vie : ses bonnes et ses mauvaises actions sont scrupuleusement séparées sur les deux plateaux de la balance. Il faut regarder cette scène avec dans l'oreille le « magnifique fracas » du *Dies irae*, *Dies illa* où il est proclamé que le monde sera jugé selon « le livre où tout est enfermé ». Sur la fresque d'Albi, ce livre, pendu au cou des ressuscités, est devenu comme leur carte d'identité.

A Paris comme à Albi, toutefois, le moment où le bilan est clos et la « balance » faite n'est pas celui de la mort individuelle, mais le dernier jour du monde à la fin des temps. Dans les siècles qui suivirent, on supprima ce délai eschatologique pour situer le jugement non plus lors du *Grand Jour* mais au moment du *trépas*.

Cette transformation des mentalités est parfaitement illustrée dans des gravures des XV^e et XVI^e siècles, les *artes moriendi* étudiés jadis par Alberto Tenenti. Le mourant, entouré de ses parents et amis, accomplit les rites, mais — et c'est là la nouveauté — on nous le montre aussi contemplant une scène réservée à lui seul. Autour de son lit ont pris place, d'un côté, la Trinité, la Vierge et la cour céleste, et, de l'autre, Satan et toute son armée. Un combat se livre que l'on peut interpréter de deux manières. Si l'on juge d'après la composition des tableaux, son enjeu est cosmique : les puissances du bien et du mal se disputent la possession du mourant en la présence de celui-ci. Mais un autre enjeu apparaît : Dieu et sa cour sont là pour constater la manière dont le mourant va livrer son dernier combat, et ainsi déterminer son sort dans l'éternité. Le jugement dernier est devenu jugement particulier. Cette épreuve est, en quelque sorte, une dernière tentation.

Le mourant, revoyant en un instant toute sa vie, peut se désespérer de ses fautes, se glorifier de ses bonnes œuvres ou encore s'accrocher à ce qui passe. Ce faisant, il sombre, mais il peut aussi résister. Comme on le dit alors : « Son salut est établi dans sa fin » — ce que Savonarole, ignorant qu'un jour il monterait sur le bûcher, explique ainsi : « Homme, le diable joue avec toi et s'efforce de te mettre échec et mat à ce point [la mort]. Tiens-toi donc prêt, pense bien à ce point, parce que si tu le gagnes, tu as gagné tout le reste, mais si tu perds, ce que tu as fait ne vaudra rien. » Un tel risque devient plus terrifiant encore au moment où la peur de l'au-delà gagne les populations : les thèmes macabres se multiplient alors. On n'hésite plus à présenter le cadavre, le « transi » ou la « charogne ».

Après ce paroxysme vint, avec la Renaissance, un moment de reflux qui se poursuivit jusqu'au XVII^e siècle. L'importance donnée à l'*hora mortis* tend à décroître, et même à disparaître. Les nouveaux *artes moriendi* invitent désormais à vivre avec la pensée de la mort : « Pour mourir bienheureux, à vivre il faut apprendre. Pour vivre bienheureux, à mourir il faut apprendre. » Dans les traités de spiritualité d'alors, il ne s'agit donc plus, ou du moins il n'est plus primordial, de préparer des mourants à la mort, mais d'apprendre aux vivants à méditer sur la mort. Ignace de Loyola, à la suite de bien d'autres, nous le fait faire au cours de la première semaine des *Exercices spirituels*.

La mort n'est donc plus qu'un moyen de mieux vivre : il faut être à tout moment dans l'état où les *artes moriendi* des siècles précédents voulaient mettre le mourant : « *nunc et in hora mortis* » (« maintenant et à l'heure de notre mort »), comme dit la seconde partie de l'*Ave Maria* qui se répand précisément au XVI^e siècle. N'est-ce point ce que veut illustrer l'anecdote prêtée à Louis de Gonzague ? Un jour où le jeune jésuite jouait à la balle, on lui demanda ce qu'il ferait s'il apprenait qu'il mourrait bientôt. Il répondit tout simplement qu'il demeurerait dans le jeu. Au même moment, les nombreux *De arte bene vivendi beneque moriendi* ne disent pas autre chose, même s'ils le font d'une manière plus technique. Leur visée est non pas de nier la mort mais de l'apprivoiser pour la mieux dominer, et de la réinsérer au cœur de la vie humaine en la repensant dans la perspective du salut.

Cette vue « longue et proche » de la mort est devenue finalement l'un des traits dominants de la « *pastorale baroque* » qui s'est poursuivie jusqu'à la veille du concile Vatican II. Toutefois, depuis le XVIII^e siècle, de nombreux indices semblent indiquer que la « fin de la vie » n'est plus pensée de la même façon.

L'insupportable rupture

A partir de ce moment, en effet, la mort remonte, dans la conscience collective, comme un « continent sauvage et dangereux ». Après avoir été pensée comme un destin commun qu'il faut accepter, elle a été présentée, dans l'Occident chrétien, ou du moins dans ses élites, comme un ultime moment à préparer par chacun. Mais cette substitution d'une série de discontinuités biographiques à la continuité primitive fut loin d'être universelle, et le modèle ancien de la mort « apprivoisée » subsista. Une brèche, cependant, est ouverte dans le système de défense traditionnel de l'homme contre la nature. Au

lendemain des grandes réformes catholique et protestante, la mort de nouveau « s'ensauvage », et précisément au moment où la science tend à s'imposer.

Comme l'amour, son autre, la mort est désormais présentée le plus souvent comme une transgression qui arrache l'homme à sa vie quotidienne pour le soumettre à un paroxysme et le jeter dans un monde cruel et violent. La mort devient rupture, et c'est ce que l'on perçoit aisément dans les descriptions qu'on en fait alors. L'émotion agite ceux qui assistent à la mort d'un proche : ils ne refusent pas les gestes dictés par l'usage, mais ils les accomplissent comme si, mus par leur peine, ils les inventaient. Dans cette scène, si souvent représentée au XIX^e siècle, il y a cependant plus que l'expression de la douleur des survivants, il y a aussi l'idée que c'est la mort elle-même qui émeut. On serait tenté d'expliquer ce débordement d'affectivité macabre par la religiosité émotive du romantisme catholique ou du piétisme protestant. Certes, ces deux confessions n'y sont pas étrangères, mais la fascination morbide de la mort exprime, fût-ce sous la forme religieuse, la sublimation d'autres fantasmes où, comme l'a fort bien expliqué un Georges Bataille, se mêlent Eros et Thanatos.

Un autre changement s'est produit dans l'imaginaire qui affecte le rapport entre le mourant et sa famille. Si, depuis le XII^e siècle, on pense que la mort est en priorité l'affaire de celui qu'elle menace, et qu'en conséquence il revient à ce dernier d'exprimer ses « dernières volontés » quant au bien de son âme et à la dévolution de sa fortune, à partir du XVIII^e siècle, on constate que les testaments ne traitent plus que de questions matérielles. Faut-il en déduire, comme Michel Vovelle, que la société est en voie de sécularisation ou, avec Philippe Ariès, que celui qui s'en va n'éprouve plus le besoin de lier ses proches par un acte juridique, car il sait qu'ils porteront son deuil selon des règles convenues qui les aideront à ne sombrer en aucun excès ? Pardessus tout, le mourant sait que ceux qui l'assistent vivent difficilement sa mort, non parce qu'ils y voient l'annonce de leur propre fin, mais parce que cet instant est le dernier qu'il leur est donné de vivre avec lui. Pour le dire en d'autres mots, « la mort redoutée n'est pas la mort de soi, mais la mort de l'autre, la mort de toi ». La mort, devenue celle de l'autre aimé, est à l'origine du culte moderne du « souvenir ». La fête des morts, inventée à Cluny au X^e siècle, est toujours très populaire, mais elle n'a plus le même sens. Mort de tous, mort de toi ! Il y a toute l'épaisseur d'un millénaire.

Pendant la longue période que nous venons de parcourir, du Haut Moyen Age au milieu de ce dernier siècle, l'attitude devant la mort a changé. Notre manière de penser la mort s'est transformée, mais si lentement que les contemporains de ces mutations ne s'en sont pas toujours bien rendu compte. Les choses sont aujourd'hui fort différentes. Depuis une trentaine d'années, une révolution s'est accomplie, et cette fois-ci si brutalement qu'elle n'a pas pu ne pas être perçue. La mort, longtemps si familière, s'efface et disparaît. Elle devient honteuse, et on veut la cacher. Elle ne peut plus être qu'« inter-dite », selon l'expression de Jean Sulivan dans *Devance tout adieu*, où l'écrivain évoque la mort de sa mère au CHU de Rennes.

Ce que nous nous voudrions aujourd'hui appeler la « bonne mort », ne correspond-il pas exactement à la mort maudite d'autrefois ? C'est la *mors repentina* (subite) : « Il est mort cette nuit dans son sommeil : il ne s'est pas réveillé. Il a eu la plus belle mort qu'on peut avoir », ou la *mors improvisa* de ce jésuite qui, au milieu d'une conférence, s'arrête, prie qu'on l'excuse et s'effondre terrassé. Comme de telles morts, « si douces », sont rares en raison des progrès de la médecine, beaucoup s'efforcent de faire en sorte que la « mort lente » vécue à l'hôpital ressemble le plus possible à la *mors repentina*, en ne disant pas au malade la vérité sur son état.

Mais, ce faisant, se demandent Ariès et bien d'autres, ne conduit-on pas celui que l'on aime à mourir presque en cachette, « plus seul peut-être que Pascal n'en a jamais eu l'idée » ? Cette clandestinité est sans doute l'effet d'un refus d'admettre tout à fait la mort d'un proche, ou encore de l'effacement des derniers moments d'une vie sous une maladie que l'on s'acharne à guérir. Il se peut aussi que, là où nous sommes tentés de ne voir qu'escamotage, il faille discerner quelque chose d'une forme moderne de la dignité. Peut-être. Mais, à l'épreuve de l'histoire, il est possible de découvrir également que si la mort ressortit toujours à l'opacité, elle ouvre en même temps à un sens différent : elle oblige à penser l'humanité en relation avec une altérité. « Mort, où est-elle, ta victoire ? »

Le rituel des funérailles

De Trente à Vatican II

Marie-Josée POIRÉ
Liturgiste, Québec

« *L*ex *orandi, lex credendi.* » L'adage de Prosper d'Aquitaine (390-463) a connu, au fil des siècles, des interprétations souvent contradictoires. Selon cette formule, « la prière de l'Eglise détermine la règle de la foi », ou encore « l'Eglise croit comme elle prie ». La liturgie a donc quelque chose à nous dire sur les dimensions de la foi de l'Eglise et de chaque chrétien qui concerne la mort et le devenir du sujet chrétien.

Quels chemins explorer pour découvrir ce que dit la liturgie ? Précisons d'abord que ce mot recouvre plusieurs réalités. Il désigne l'action liturgique, célébrée dans une église de Paris ou de Québec, action toujours particulière et unique. On l'utilise aussi pour parler des recherches des théologiens, liturgistes ou sacramentologues, qui composent le champ des études liturgiques. Il concerne encore le livres liturgiques, passés et actuels, qui appartiennent au patrimoine de l'Eglise. C'est ce chemin moins fréquenté que nous explorerons ici en parcourant le *Rituel des funérailles*. Nous aborderons le texte liturgique en posant comme hypothèse que sa lecture conduit à une

meilleure intelligence de l'action liturgique et de son fonctionnement, de ce qu'elle construit, de l'homme et de la femme célébrant, de Celui qu'ils célèbrent.

Pratiques et discours en mouvement

Le *Rituel des funérailles*¹ a remplacé le rituel de Paul V (1614), issu de la réforme liturgique du concile de Trente. La réforme de Vatican II n'était pas un simple « dépoussiérage » : la transformation des pratiques et des discours rituels de l'Eglise a transformé son anthropologie, sa théologie, sa prière et la façon de vivre les relations avec Dieu et entre chrétiens. De la réforme du *Rituel des funérailles*, on a dit qu'elle concernait toute l'anthropologie du christianisme, sa doctrine et sa prédication des fins dernières, la solidarité de la communauté chrétienne présente ici-bas et dans l'invisible. Pour mesurer ces changements, retracions à grands traits le chemin parcouru depuis quelques siècles.

Selon les historiens de la liturgie, le plus ancien rituel romain de la mort se caractérise « par l'importance qu'il donne au caractère pascal de la mort ». Pour l'eucologie romaine primitive, la mort est « une pâque cosmique, un accueil qui appelle à la confiance et à la joie pacifiée du repos et de la lumière sans déclin ». Mais déjà aux VII^e et VIII^e siècles, un amalgame des livres liturgiques romains et gallicans va modifier le visage de la mort, de l'homme et de Dieu : « Une vue plus pessimiste du monde, des corps, de la chair, une place plus importante du péché, caractérisent les textes (...) La certitude du salut de celui qui était mort dans la communion de l'Eglise fait place à de véritables "suffrages pour les défunt" »². En 1614, le rituel de Paul V marque une autre étape. Le *Libera*, déjà introduit dans la liturgie romaine, l'a coloré d'un sentiment nouveau : la peur du jugement, que marquait déjà le *Dies irae* (XII^e siècle). S'inscrivant dans l'esprit de son temps par rapport à la mort et à sa préparation, ce rituel privilégie « les textes liturgiques exprimant la douleur et le deuil (...) de préférence à ceux qui exprimaient la joie (...) La joie et la confiance dans le Rédempteur ressuscité n'ont pas été écartées (...) Seulement tous ces chants de joie et d'exultation ont été comme recouverts par un climat de deuil qui a

1. En deux volumes *La célébration des obsèques et Prières pour les défunt à la maison et au cimetière* (Desclée-Mame 1994), complétés par le *Lectionnaire pour la liturgie des défunt* (même éditeur, 1982)

2. Damien Sicard, « Le rituel des funérailles dans la tradition », *La Maison-Dieu* (LMD), n° 101, 1970, pp 34-37

empêché le peuple chrétien d'y avoir accès »³ Cela reflète une des tensions internes au christianisme la confiance en la résurrection face à la crainte du jugement

L'Eglise latine a donc vécu avec un même rituel pendant plus de trois siècles, ce qui peut laisser croire à une grande stabilité des attitudes entourant la mort et le deuil Les travaux de Philippe Ariès⁴ ouvrent une autre perspective Si un même rituel a, pendant cette longue durée, porté les pratiques liturgiques, les compréhensions de la mort et de la vie éternelle, elles, se sont transformées L'entrée dans la modernité, le développement de la techno-science et de la médecine, la sécularisation ont ébranlé, entre le XVII^e et le XX^e siècle, l'adhésion quasi unanime aux discours chrétiens « *Lex orandi, lex credendi* » ne peut donc être compris dans un seul sens La prière liturgique a une fonction normative pour la foi de l'Eglise Mais elle est aussi touchée par les mutations des discours spirituels, théologiques, philosophiques et scientifiques, les transformations des mentalités et des sociétés influencées par les nouvelles pratiques, les métissages culturels et les enjeux commerciaux — la mort et le deuil ayant des implications économiques considérables L'impressionnante production littéraire des anthropologues et sociologues, psychanalystes et psychologues, théologiens et pasteurs, ces dernières années, illustre la complexité de ces questions et leurs enjeux

Il y a à peine vingt-sept ans que le *Rituel des funérailles* a remplacé le rituel de 1614 Les transformations rituelles et les changements de mentalité qu'elles impliquent s'inscrivent dans la longue durée, les réformes liturgiques de Vatican II n'ont donc pas encore eu le temps de déployer leurs effets spirituels, théologiques et anthropologiques⁵, de transformer les perceptions et les présupposés En outre, l'homme et la femme du XX^e siècle n'entretiennent plus avec la liturgie et l'Eglise les mêmes rapports que ceux du Moyen Age A cette période, la liturgie jouait un rôle majeur dans la constitution de l'univers mental et de l'imaginaire des sujets et des sociétés Aujourd'hui, la liturgie a perdu de son influence, sinon de sa crédibilité Si les théologiens lui reconnaissent toujours un rôle comme « lieu théologique », l'imaginaire sur la mort n'est plus structuré d'abord par la liturgie Celle-ci entre en concurrence avec d'autres discours et divers courants philo-

3 Pierre Marie Gy « Les funérailles d'après le rituel de 1614 » *LMD* n° 44 1955 pp 78-79

4 Au Seuil *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* (1975) et *L'homme devant la mort* (1977)

5 Ainsi certains parlent encore de l'absoute alors que celle-ci depuis 1972 est remplacée par le dernier adieu

sophiques et spirituels, qui se superposent et s'amalgament dans l'esprit de bien de nos contemporains, chrétiens ou non, marqués aussi par les mutations mentionnées ci-dessus.

Un rituel par étapes

La structure du rituel de 1972 dit déjà beaucoup de sa théologie et de son anthropologie. Le rituel complet se présente comme un parcours en trois stations : à la maison, à l'église, au cimetière⁶. Celles-ci comportent diverses étapes : la prière avec les proches, la veillée de prière, la fermeture du cercueil, le départ de la maison, le rassemblement à l'église des proches et de la communauté chrétienne, le cimetière. Leur but est d'« aider les participants à approfondir le sens chrétien de la vie et de la mort et à accueillir l'espérance de la résurrection »⁷. Le rituel marque donc le temps et l'espace ; il ne concerne pas qu'un moment isolé dans un lieu déterminé. Il veut créer une communauté visible et invisible formée du défunt et de sa famille, des amis et de l'entourage, de la communauté chrétienne et de ses ministres, de la communion des saints et du Dieu trine. A chacun de ces acteurs, il propose des rôles, parfois différents d'une étape à l'autre, les inscrivant dans de nouvelles relations.

Ce choix d'un parcours en trois stations et en six étapes respecte l'histoire du rituel. Il va cependant à l'encontre des attitudes actuelles quant à la mort : faire vite, escamoter le mort, et donc la mort, en abrégant au maximum les rites et en éliminant le temps du deuil, condamnant les proches à l'isolement et à la douleur muette. Ce phénomène devient une thèse pour Luce des Aulniers : « Nous n'avons pas de temps pour le rite, parce que nous n'avons pas le temps de faire place au temps dans lequel nous fait entrer tout rite »⁸. Le rituel invite à entrer dans cet autre temps, celui du choc et de la séparation, de la rencontre et de la célébration. Il permet, à qui prend au sérieux sa proposition, d'entrer dans une autre temporalité pour laisser au rite le temps de faire son travail psychique et humain.

Si cette proposition répond aux attentes des anthropologues, convient-elle aux situations ecclésiales et aux conditions de vie urbaines ?

6. Le *Rituel des funérailles I* propose des matériaux liturgiques pour les funérailles d'adultes et pour celles d'enfants baptisés ou morts avant d'être baptisés. De même, il prévoit la possibilité de célébration avec ou sans eucharistie.

7. *Ibid.*, n° 14, p. 10

8. « Bruit du temps jusqu'à silence de mort », dans *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires* (collectif), Odile Jacob, 1997, p. 208

ne en pleine accélération ? Certains ont questionné le caractère rural du rituel, son désintérêt des enjeux actuels (par exemple, le travail), sa compréhension périmée de la socialité. On peut aussi interroger son rapport au temps. Hier, l'étalement des stations et des étapes permettait la rencontre avec la mort, de diverses façons, et conduisait à la célébration eucharistique. Aujourd'hui, dans les faits, tout se concentre souvent en une seule célébration sans eucharistie. Cette célébration doit tout faire et tout nommer..., accomplir plusieurs étapes en une seule. Ainsi, le *Rituel des funérailles* semble mettre ici à distance l'émotion des proches, surtout nommée dans les premières étapes — ce qui donne à cette célébration une tonalité pascale et christologique. Lorsque l'église devient la seule station, les attentes par rapport à la célébration se transforment.

Dans sa manière de construire le temps et l'espace, le rituel répond aux attentes des recherches contemporaines sur la mort et le deuil. Mais comment concilier sa mise en œuvre avec les réalités de vie actuelles ? Les discours rituels sur la mort et les discours sur ces mêmes rituels sont tout d'ambiguïtés, de tensions, de paradoxes, et donc aussi de dynamismes et de vie...

Les buts des funérailles

Le rituel veut « recommander à Dieu les défunts (...), encourager l'espérance de ceux qui sont touchés par ce deuil et développer leur foi dans le mystère pascal et la résurrection des morts »⁹. Quant à la prière pour les défunts, pas de surprise : caractéristique de la liturgie de l'Eglise latine, elle fut une des causes de dissension avec les Eglises de la réforme. Une nouveauté du rituel est l'importance accordée aux endeuillés. Celui de 1614 les ignorait complètement : la liturgie des funérailles n'était pas une « liturgie de consolation pour les vivants »¹⁰. Les monitions et oraisons du nouveau rituel parlent de la mort qui nous fait souffrir, de la tristesse et du doute de ceux qui restent, des incompréhensions qui surgissent quand la mort frappe. Ceux qui « sont quittés » vivent la peine, la douleur, la souffrance, la tristesse, l'épreuve. Les endeuillés vivent parfois la mort de façon brutale ; elle peut sembler une injustice ou venir soulager après une longue agonie.

9. *Rituel des funérailles II*, p 5

10. Joseph Gelineau, « Enterrement de l'après-midi et veillées mortuaires », *LMD*, n° 44, 1955, p 87

La figure du combat traverse le rituel ; une lutte est engagée entre la mort et la vie. Si la mort peut sembler victorieuse, le rituel veut dissiper cette impression. Il insiste sur l'issue déjà connue de ce combat. Dieu ne peut « accepter que ses enfants soient vaincus par la mort ». Il peut « vaincre la mort et donner la vie qui ne meurt plus ». Déjà, son bien-aimé, le Christ, passa « par la mort pour la vaincre » et son amour est victorieux du mal. La béance de la mort est rapidement comblée par l'affirmation de la victoire de la vie, de Dieu : « Bien que la mort comporte toujours une séparation, les chrétiens, comme membres du Christ, ne peuvent être séparés, car ils ne font qu'un en lui »¹¹.

Mais la liturgie ne va-t-elle pas trop vite ? Ne prive-t-elle pas les endeuillés d'une nécessaire traversée du désert pour pouvoir vivre à nouveau, autrement ? Comment prendre en compte la mort qui déchire et fait vivre à ceux qui restent un réel chemin pascal ? Pour les chrétiens, la mort est passage mais aussi limite. Entre le Vendredi saint et Pâques, il y eut le long samedi, la descente du Christ au séjour des morts. Il est vrai que la liturgie ramasse dans un temps court ce qui se déployera dans un temps long. Mais il y a risque qu'elle serve à occulter le réel abrupt, la pointe acérée du deuil, de la perte et de la séparation. Le nouveau rituel n'empêche pas la traversée de la souffrance, mais il peut ouvrir des chemins d'espérance.

Le *Rituel des funérailles* a voulu remettre en son centre le mystère pascal. Mystère du Christ mort et ressuscité pour nous. Mystère de notre mort et de notre résurrection en Christ, par notre baptême comme par toute notre vie, avant de l'être par notre mort physique. En ce sens, le rituel, qui conduit à son terme le parcours du baptisé dans le Christ, est un rituel baptismal. Les rappels sont nombreux : les mêmes éléments symboliques (eau, croix, lumière, vêtement blanc) ; les évocations du passage du Christ de la mort à la vie, qui ouvre au défunt, « mort dans le Christ », un nouvel espace, comme le faisait le baptême. « Le mystère pascal est l'événement qui nous fait qui nous sommes »¹². Selon cette formule, l'identité du chrétien se cristallise en vivant le mystère pascal comme une réalité en élaboration au quotidien.

Mais il y a lieu de s'interroger : cette dimension structurante de l'identité des disciples du Christ est-elle reçue ? Comment les

11. *Rituel des funérailles I*, p. 41

12. J. A. Zimmerman, *Liturgy of the Hours Toward parish implementation*, Institute for Liturgical Ministry at Maria Stein Center, 1992, p. 27

chrétiens tissent-ils les liens entre le mystère pascal et leur vie, avec ses morts et ses résurrections quotidiennes ? *Le Rituel des funérailles*, en insistant sur cette dimension, entre autres dans le dernier adieu, suggère une clef de relecture et d'interprétation de la vie de tout baptisé.

L'émergence d'un langage

Le rituel organise une nouvelle géographie de la mort et de l'au-delà. La représentation de l'univers en trois entités (terre, ciel, enfer), demeurée prégnante dans les imaginaires, ne s'y trouve pas. Le purgatoire n'est jamais nommé ; le jugement l'est une fois, pour évoquer le jour où Dieu viendra juger le monde. Ce que ces mots désignaient (le péché et le mal, le salut qui vient de Dieu, la nécessité d'un temps de purification avant de voir Dieu, le jugement) est dans le rituel, mais dépouillé des représentations terrifiantes.

Pour essayer de dire ce qu'il advient du défunt, le rituel prend divers chemins. D'une part, la prière demande à Dieu de combler le défunt de biens nouveaux : le bonheur de célébrer sans fin son amour ; l'éternelle jeunesse, la gloire de la résurrection, la joie du Royaume, la paix. D'autre part, la prière évoque pour le mort une destination, demandant au Père de le recevoir avec toute la tendresse de son cœur.

A cet égard, le chant *Sur le seuil de sa maison* résume les accents dominants de l'eucologie : « Sur le seuil de sa maison, / notre Père t'attend, / et les bras de Dieu / s'ouvriront pour toi (...) / Comme à ton premier matin / brillera le soleil, / et tu entreras / dans la joie de Dieu. » Les prières multiplient les évocations d'un nouveau lien avec Dieu ou le Christ : « Plus près de toi » ; « auprès de toi » ; « dans la plénitude de ton amour » ; « dans la joie du Royaume ». Ce lien se dit parfois par la négative : « Ne permets pas que N. soit séparé de toi. » Le nouvel espace du défunt se dit comme un « espace relationnel », celui d'une relation de proximité avec Dieu. Pour ceux qui restent, l'espérance se dit aussi en termes relationnels : « Un jour, nous nous retrouverons » ; « Puissions-nous, un jour, après la douleur et les larmes, aller avec notre frère à la rencontre du Christ. » S'il y a là une marque de ce qu'Ariès appelle la « grande révolution romantique du sentiment »¹³ du XIX^e siècle, cette insistance sur la relation a aussi

13. *L'homme devant la mort*, p. 576

quelque chose d'évangélique : « Dans la maison de mon Père, beaucoup peuvent trouver leur demeure (...) Je pars vous préparer une place. Quand je serai allé vous la préparer, je reviendrai vous prendre avec moi » (*Jn* 14,2-3).

Soulignons un dernier passage langagier, celui d'un discours dualiste sur le corps et l'âme à une tentative de surmonter cette distinction. Une oraison demande que l'âme soit affranchie de la mort ; quant au corps mortel, la vie lui sera redonnée, plus tard. Dans une autre oraison, Dieu appelle à une vie nouvelle les corps soumis à la mort (sans précision du moment) ; mais on lui demande d'accueillir l'âme aujourd'hui. Très souvent, dans l'adaptation française des oraisons latines comportant « *anima, animae* », on ne trouve pas « âme ». On parle d'accueillir et de recevoir le défunt, sans distinguer ses « composantes » (corps, esprit, âme) et leur sort ; on ne tranche pas entre diverses anthropologies. Une sobriété dans la représentation et l'usage d'images poétiques tentent de contourner les difficultés.

Qui cherche dans les textes liturgiques un discours univoque sur la mort sera déçu. A la manière des Ecritures, la liturgie a diverses manières d'envisager la mort et de la nommer. Notre lecture du rituel a montré des paradoxes et des tensions. En terminant, nous attirerons l'attention sur deux tensions concernant le projet mystagogique du rituel. Entre celui-ci et sa fonction anthropologique, il peut sembler y avoir contradiction. Le rituel, comme tout rituel de deuil, a pour fonction d'effectuer la séparation, de dire la mort, pour que la mort — et le mort — trouve une nouvelle place. Par ailleurs, l'Eglise proclame qu'en Christ la mort est morte et que la résurrection du Christ est la nôtre. En quoi le discours chrétien sur la résurrection du Christ et sa victoire sur la mort n'est-il pas une négation ou un déni de la mort ? La question reste ouverte. Peut-être les discours théologiques et liturgiques y répondraient-ils s'ils disaient aussi la béance de la mort, sans la combler trop rapidement.

Un écart sépare aussi la demande de ceux qui viennent à l'église pour un sacrement ou un rite et le projet, catéchétique, mystagogique, éthique, des agents ecclésiaux¹⁴. Le *Rituel des funérailles* se trouve pris dans une tension qui peut s'avérer féconde entre la fonction sociale

14. Cf J-Y Hameline, « Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles », *LMD*, n° 101, 1970, p 97

qu'assume l'Eglise (marquer les passages de la vie, qui est un service de la signification) et la fonction des sacrements et sacramentaux d'être signes de la mort et de la résurrection du Christ, du travail de la mort et de la résurrection dans la vie des sujets et de l'Eglise.

Nous avons identifié plusieurs passages : d'un discours sur la mort quasi unanime à un éclatement et une diversification du discours ; d'un discours sur la mort dessinant une carte de l'univers à un discours plus relationnel ; d'un discours teinté par la crainte du jugement à un discours centré sur le mystère pascal ; d'un discours dualiste sur le corps et l'âme à un discours cherchant son chemin à travers diverses anthropologies. Ces passages sont encore à faire. Mais leur amorce, marquée par le changement de rituel et la transformation des discours ecclésiaux et théologiques sur la mort, a laissé un vide au plan des représentations.

Cette expérience de vide invite à entrer sur un chemin inconnu, en se laissant guider par l'Esprit et en acceptant qu'autre chose puisse émerger du dépouillement des représentations et des certitudes. Ici, la liturgie rejoint l'expérience spirituelle : « La foi chrétienne voit dans la mort (...) le signe et la possibilité d'une logique de l'existence, fondée sur un incessant travail de rupture — rupture par rapport à toute prétention de savoir-pouvoir totalitaire sur soi-même et sur l'autre. Ne sachant ni le premier ni le dernier mot de rien, le chrétien parcourt son existence comme dessaisissement de soi, comme remise de l'esprit, attitude que la mort authentifie et accomplit »¹⁵. La liturgie et la foi chrétienne approuvent Félix Leclerc quand il chante : « C'est grand, la mort, c'est plein de vie dedans ! »

15. Jean-Claude Crivelli, « La mort en face ou le sujet face à lui-même », *LMD*, n° 145, 1981, p 167.

SALVATOR

Claudine Nicolas



Ta mort en héritage



SALVATOR

TA MORT EN HÉRITAGE

Claudine Nicolas

Le deuil d'une femme qui avait accompagné son mari dans une longue maladie.

Un témoignage de courage, de patience dans l'épreuve et de ténacité dans la foi.

128 pages Prix 98 FF 14,94 €
ISBN 2-7067-0180-3

Diffusion Sofedis

Bayard Éditions Centurion

Chantal Reynier

L'auteur retrace la naissance du christianisme au sein de l'Empire romain, en passant au crible de la critique historique le texte du Nouveau Testament.

Elle met ainsi en lumière la profonde cohérence de l'ensemble de ces écrits.

Chantal Reynier, exégète, enseigne l'Écriture sainte au Centre Sèvre à Paris.

Le Christ au cœur de l'histoire

LE CHRIST

AU COEUR DE L'HISTOIRE

Éditions Bayard Centurion



290 pages • 125 FF • 19,06 €

PHOTOGRAPHIE DE JEAN-PIERRE LAFON

L'homme mortel, un être pour la vie

Pierre-Jean LABARRIÈRE s.j. *

Comme tout ce qui compte dans l'ordre de la pensée, la mort demande à être prise d'abord dans sa dimension d'expérience et de fait. L'homme est mortel : voilà qui s'inscrit en lettres de feu et de cendres à l'horizon de toute réflexion sur « le sens de l'existence ». Il me souvient d'un prédicateur, pas si ancien que cela, qui commençait par ces mots un discours solidement charpenté : « Nous mourrons tous, mes frères : l'Écriture le révèle, et l'expérience le confirme... » Encore que nul ne puisse jamais être, à strictement parler, contemporain de sa propre mort : la connaissance que nous en avons ne peut être qu'indirecte, dans l'étonnement ou dans la brûlure que cause en nous la disparition de nos proches. A moins qu'il ne s'agisse d'une intuition de fond qui s'éprouve au lointain du cœur — mais c'est là une autre affaire... Communément, donc, le discours que nous risquons à son propos ne manque pas d'être boiteux, même lorsqu'il se garde des pièges de l'imaginaire. Mais, au

* Centre Sèvres, Paris A récemment publié avec Gwendoline Jarczyk chez Albin Michel *Maitre Eckhart ou l'empreinte du désert* (1995), *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France* (1996), et seul aux PUF *Poétiques quand l'utopie se fait histoire* (1998)

vrai, les seules réalités dont il soit nécessaire de parler, ne sont-elles pas paradoxalement celles qui relèvent de l'indicible ?

J'ai entendu un médecin, familier de cet indicible, dire un jour, en guise de « consolation » face à un *départ*, ces paroles d'une sagesse teintée de stoïcisme : « Nous ne sommes pas programmés pour vivre éternellement. » Il parlait alors, bien sûr, de notre vie présente, enracinée dans un substrat corporel inéluctablement soumis à naissance, croissance, déperissement, disparition — « dévastation » (*Verwüstung*) en somme, si l'on reprend le mot d'un Hegel. Ce qui, certes, est de l'ordre du scandale — il ne faut pas biffer cette dimension des choses —, tant s'éprouvent comme une offense aux forces de vie cette rigidité, cette cessation de toute parole, ce passage au-delà du miroir sans tain qui dérobe l'essentiel à nos yeux. Mais il convient aussi de se demander ce que pourrait signifier un devenir sans terme — un mouvement arraché à tout centre de gravité, à tout *accomplissement*, pour se prolonger dans l'indéfini d'un temps « sans cesse recommandé ». Il se pourrait en effet que la prise en compte de ce terme nous renvoie à notre origine ; la question *vers où* me faut-il aller ne s'éclairerait alors que si je me demande sérieusement *d'où* je viens. En sorte que l'*être-pour* dont parle un Heidegger, et qu'il spécifie pour son compte comme un « être-pour-la-mort » (*sein-zum-Tode*), serait plus fondamentalement un « être-pour-la-vie » — parce qu'il est d'abord et avant tout un « être-depuis »...

A remettre toutes choses dans leur vraie lumière, dans la perspective de leur dignité congénitale, c'est parce que l'on vit que l'on meurt. Un propos qu'il ne faut point entendre seulement comme une vérité de La Palice : le *parce que*, en l'occurrence, ne signifie pas seulement une antériorité chronologique de ce qui un jour doit cesser, mais une ordination intrinsèque de la vie à son propre accomplissement — dont il n'est sans doute pas assez de dire qu'il passe par la mort ; peut-être faut-il oser affirmer que la vie véritable, incluant la mort en elle, se maintient à ce compte dans l'expérience du terme lui-même ; et suggérer alors que la « vie de l'esprit », ainsi que l'écrit Hegel, est « la vie qui supporte la mort et se conserve dans elle »¹... Mais qu'est-ce à dire, si l'on veut dépasser le stade d'affirmations de principe par quoi l'on tenterait de se prémunir contre l'insensé inéluctable ?

1. *Phénoménologie de l'esprit*, trad G Jarczyk et P-J Labarrière, Gallimard, 1993, p 94

Une trame négative

« Ne dites jamais qu'un mortel est heureux avant qu'il n'ait franchi les portes de l'Hadès. » Ainsi s'exprimait-on au beau temps de la sagesse grecque ; ainsi l'ont redit sous d'autres formes des siècles de foi chrétienne, attentifs à la trame négative sur laquelle se tisse la chaîne des événements qui composent une vie. Est-ce là seulement conscience de l'extrême fragilité de nos intentions et de nos actes ? Il se pourrait qu'il y ait en cela autre chose que défiance à l'égard de soi-même, si légitime soit ce sentiment. Notre vie est faite de multiples morts, dont la somme n'atteint certes pas l'intensité de ce qu'un jour il nous faudra affronter « pour de bon », mais qui ne manquent pas d'en être un avant-goût ou, plus sobrement, une annonce. L'habit que, ce jour-là, il nous faudra endosser, et qui ne sera pas forcément taillé à la mesure de notre désir — Bernanos, dans le *Dialogue des carmélites*, use d'inoubliable façon de cette métaphore —, n'aura-t-il pas pour matière, de toute nécessité, le tissu que nous aurons confectionné au long des jours en embrassant toutes choses dans la liberté de la distance intérieure ? Lorsque la Parque, pour rester un instant encore dans l'aura de la Grèce, tranchera le fil de notre vie, alors apparaîtra le solde de tout compte ; et ce qui demeurera en promesse de vie, c'est ce qui de notre existence aura été dépensé dans l'identification paradoxale de la réception et du don en retour — car l'on ne donne vraiment que ce que l'on reçoit, et l'on ne reçoit comme il faut que ce que l'on donne en toute largesse de cœur : ce qui inscrit déjà, au centre de la vie, ce *détachement* qui est de l'ordre de la mort — certaine identité foncière entre la *qualité* de notre mort et le gain d'une plénitude de vie.

Et donc la mort s'insinue dans la trame de nos existences. Mieux, elle en est partie prenante, et l'on peut même penser qu'elle constitue le plus précieux de son affirmation. Et pourtant, elle est aussi ce qui l'interrompt, ce qui en coupe le fil ; et cette expérience ultime, lorsqu'elle ne vient pas en continuité avec une vie qui se déroulerait à ce niveau de conscience, n'a pas ordinairement cette consonance qui faisait dire à un Jean de la Croix s'adressant à son Dieu à l'extrême de son désir de vie : « Brise la toile de ce rencontre heureux »². De là pourtant cette lumière à laquelle le philosophe se doit d'avoir accès : son *être-pour-la-mort*, dans lequel il déchiffre une destination de fait,

2. *Œuvres complètes*, Desclée de Brouwer, 1967, p. 717

est à interpréter d'abord et avant tout, ainsi que déjà il fut dit, comme un *être-pour-la-vie* — parce que de cette vie nous provenons et que d'elle nous recevons le dynamisme qui nous porte, selon une cohérence qu'il nous revient de déchiffrer et de faire, vers ce terme qu'il doit être possible d'interpréter comme son accomplissement.

Le silence de la mort

Notre regard sur cet événement du terme ne peut être vrai que s'il procède de cette expérience selon laquelle les mille morts que nous connaissons chaque jour sont abordées comme une incitation à rebondir, à inventer de nouveaux chemins, à trans-former les circonstances, bref à *vivre* de façon plus intense jusque dans les situations que nous éprouvons comme les plus contraires. Tout cela ayant valeur, pourrait-on dire, d'appriovisement, d'orientation toujours plus réfléchie — jusqu'à devenir orientation-réflexe — vers la capacité qu'a l'homme, par la parole et par l'action, d'*inverser* le cours des choses, chaque fois qu'il se peut, chaque fois qu'il se doit. Pour autant que, de façon paradoxale, nous nous serons ouverts à ce que l'on peut appeler la *logique de la question*, comme à une remise en cause de soi en profondeur, à l'abîme de l'autre qui nous constitue.

Qui nous assurera pourtant qu'en changeant d'échelle l'épreuve de la mort ultime ne change pas aussi de nature ? Sommes-nous donc livrés à la seule *logique du pari* ? Car, la dernière heure venue, les oppositions ne relèvent pas seulement d'un plus ou d'un moins qui se dirait à travers des nuances, mais tout s'inscrit, dans l'apparence des choses, en termes simples et exclusifs de présence et d'absence, de parole et de silence, de progrès et d'arrêt. C'est ce véritable scandale devant lequel il faut se tenir, sans édulcorer aucune de ses composantes : un être de parole devient muet pour jamais, le mouvement se fige dans la rigidité des tissus, tout désir de communication bute sans remède sur le mur tout à coup dressé en travers du chemin — et l'on sait bien que le désir doit faire ici relâche, et que tout effort est vain qui voudrait prolonger ou renouer la communication interrompue. C'est même souvent ce qui est le plus déconcertant pour ceux qui restent : devoir consentir à ce qu'il faut bien appeler une rupture, avec le sentiment parfaitement fondé de l'irréparable. *Jamais plus*.

Le silence de la mort est massif et sans faille. Les « expériences » indécises que l'on évoque aux limites de l'étrange ou du parapsychologique ne peuvent entamer ce fait brut que nul ne saurait équarrir.

Quelqu'un était et n'est plus — c'est tout. Les expressions ne manquent pas qui savent se tenir à ce niveau de vérité première — ainsi cette méditation lucide d'un philosophe-poète confronté avec une telle disparition : « *Perdre* un très proche, c'est être pris dans cette expérience "incroyable" de dissipation, comme un Cosinus de laboratoire, de science-fiction, qui aurait, par mégarde enclenchant l'anéantisseur, vaporisé une substance. " Mais n'y avait-il pas là, ici, quelqu'un, quelque chose... ? " " Non, rien... " Mis en disparition le disparu, effacé par l'entre-vivants, les rangs se sont resserrés, c'est toujours le même spacieux, le même vide plein... Un seul être vous manque et rien n'est dépeuplé. Viduités »³. Désolation de l'absence sans remède : « Où ton inexistence était si forte. Elle était devenue forme d'être »⁴.

Regarder en face

L'inexistence comme *forme d'être* : un lieu vide qu'il ne faut point déserter. Une absence qu'aucun imaginaire ne saurait conjurer. C'est cela qu'il importe de regarder en face, surtout si l'on espère *déborder ce fait* — non pas en transitant au-delà de lui, mais en quêtant révélation de ce qu'il implique *en lui-même*. Une association qui mérite tout éloge s'attache à humaniser les derniers instants de la vie en combattant, autant que faire se peut, les souffrances qui l'accompagnent communément — celles du corps et celles de l'esprit. L'idée d'« accompagner les mourants », dans une présence faite d'attention et de respect qui sache s'interdire de proposer des consolations simplistes, a germé ces dernières décennies comme un signe patent d'une maturation de l'humain. Mon seul regret est qu'elle se soit donné une consigne ainsi formulée : *Jusqu'à la Mort Accompagner la Vie* (JAMALV). Ce qui risque de s'entendre de la sorte : tant que « la vie » est là, il faut l'accompagner — la favoriser, l'aider à se poursuivre et même à se développer ; et ce « jusqu'à la mort », qui apparaît alors comme la cessation de toute vie.

Certes, ce qui vient d'être dit touchant le respect nécessaire du silence, de l'absence, peut — et même doit — s'entendre ainsi par priorité. Mais ne faut-il pas conjuguer ce rude constat avec ce qui fut avancé au préalable : le fait que cette vie accompagnée *jusqu'à son terme* est elle-même tissée de mille morts, et que par conséquent, en

3. Michel Deguy, *A ce qui n'en finit pas* Thrène, Seuil, 1995

4. Jacques Roubaud, *Quelque chose noir*, Gallimard, 1986, p 18

butant sur ce mur, elle est aussi en mesure — peut-être — de reconnaître là même où elle vient à cesser quelque chose qui ressortit à son essence ? Le philosophe ne saurait ici céder à quelque simplification, au bénéfice d'une espérance trop facile, mais pas davantage donner prise à cette néantisation à mettre au triste crédit d'un Cosinus de laboratoire. Qu'est-ce donc que l'on *voit* lorsqu'on accepte ici de *regarder en face* ?

Ce que l'on voit — ce que l'on *peut voir* — ne serait-ce pas justement l'image démesurément agrandie de cette négativité essentielle qui est au cœur de la vie même ? Avec cette conséquence : si la vie ne s'entend que de morts accumulées — de « morts » intimes qui peuvent être vécues comme autant de libérations —, l'événement dernier sur lequel elle bute et qui, à un premier niveau, la met en échec, ne peut-il pour sa part retenir *quelque chose* de cette positivité qui trouverait en lui à *s'accomplir* ? En sorte que, comme l'on a été attentif à la présence réalisante de la « mort » au cœur de toute vie, l'on en vienne aussi à apprêhender la présence intime de la vie *dans et de la mort* ? Une expression bien osée, certes, mais auprès de laquelle il vaut la peine de séjourner pour tenter de pénétrer sa signification.

Une vie dans et de la mort. Face à un événement aussi strictement individualisé — toute mort est éminemment *singulière* —, l'on ne peut certes s'en tenir à un discours qui resterait d'ordre générique. Pour autant, cette infinie diversité phénoménale, quand elle accède au langage, pourrait bien appeler certaine pondération, au sens où toutes *les morts* n'ont pas, si je puis dire, la même transparence, la même capacité de révélation de ce que peut signifier *la mort*. Sous toutes les latitudes, dans tous les systèmes de pensée ou de croyance, on mettra au sommet ce que l'on peut appeler « la mort du patriarche », l'être repu de jours et de sagesse — une mort qui donne sens à ce que l'on risquera d'appeler les morts « *prématurées* » dont sont hélas victimes tant et tant d'humains : ces morts à contre-temps, à contre-sens, qu'il faut s'efforcer de penser *au pluriel* en les com-prenant à la lumière de ces disparitions qui surviennent en couronnement d'une vie exactement *remplie*.

La mort, dit-on, vient toujours trop tôt. On peut le penser quand on mesure la tâche accomplie à l'aune du désir qui gît au cœur des hommes. D'ailleurs, ce passage — si *passage* il y a — implique des arrachements, qui ne se font pas communément sans douleur. « Encore un quart d'heure, Monsieur le bourreau ! » Qui pourtant, et parfois au plus près, n'a été témoin de ces morts paisibles et désirées

— pas seulement la « mort d'amour » des traditions mystiques, mais la disponibilité bouleversante de qui, achevée sa journée de travail, choisit de ranger sa boîte à outils et de remiser ses plans ? Le désir de mort n'est pas toujours morbide. Probablement est-il plus fréquent qu'on ne pense, et peut-être même est-il, à l'obscur de la conscience, la condition *sine qua non* de l'engagement de ce processus. Le philosophe Michel Foucault écrit en substance : on dit que l'on meurt de maladie ; je crois bien plutôt que l'on attrape une maladie quand on a décidé de mourir...

Il est vrai, on peut « décider de mourir » par dés-espoir, par désintérêt au regard de la vie que l'on mène, celle qui vous est imposée par la disgrâce des temps — souffrances du corps ou de l'esprit, trahison d'amitiés les plus chères, sentiment d'échec, tout horizon plombé — mais aussi, de façon positive, pour clamer sa foi dans une victoire collective sur les forces d'oppression. La mort volontaire, longtemps tenue sans nuances comme lâcheté coupable, n'est pas toujours de l'ordre d'une démission, surtout lorsqu'elle prend la figure de cette décision politique que l'on charge d'une efficience supérieure, hors d'atteinte, pense-t-on, par toute autre voie. Le sacrifice d'un Jan Pallach, à Prague, n'a pas été sans influencer l'esprit de la « révolution de velours » qui libéra ce pays de la dictature... On ne peut porter de jugement définitif sur un tel geste. Mais on peut y voir un cas exemplaire qui témoigne de ce que les valeurs qui animent les hommes sont perçues par eux comme ayant une autre portée que la pérennisation des limites communes.

Peut-être est-ce ainsi que l'on peut entendre le mot de Claudel affirmant que la lutte éternelle entre la chair et l'esprit n'est pas à sens unique, et qu'elle peut prendre figure d'une requête de l'esprit *contre* la chair. Ainsi lisons-nous, dans la courte préface au *Partage de midi* : « La chair, selon que nous en avons reçu avertissement, désire contre l'esprit, et l'esprit désire contre la chair. Le premier aspect de ce conflit a fait l'objet de toutes sortes de poèmes, romans et drames. Mais, d'autre part, est-il sûr que la cause de l'esprit qui désire contre la chair ait jamais été plaidée dans toute son atroce intensité, et, si je puis dire, jusqu'à épuisement du dossier ? » Une interrogation qui ne vaut pas seulement pour un choix de nature religieuse ou sublimement humaniste, mais qui a son répondant dans la conscience d'un chacun, au plus vrai de son désir.

Je sais bien qu'à citer ces mots dans le contexte de la réflexion présente, qui concerne le *sens* ou le *non-sens* de la mort, je leur fais dire

autre chose que ce qu'ils portent immédiatement. Le drame qui se trouve évoqué dans la sobriété de cette confession théâtrale est en effet d'autre venue, et met en scène le flamboiement du désir face à l'interdit de la loi ; mais, à ce titre, il a justement rapport à la mort — ne dit-on pas que l'amour est « plus fort » qu'elle ? —, en sorte qu'une analogie parlante pourrait et devrait jouer ici à plein. La question que pose la mort, dans l'immédiateté de son phénomène, ne procède-t-elle pas d'une disjonction évidente entre ces deux éléments de notre être que l'on nomme, précisément, *l'esprit* et *la chair* ? Ce qui s'annonce dans le fait que *la chair* — tout souffle éteint, tout *esprit* disparu — vient à se dé-composer, pour recourir à un vocalbe dont la violence touche au plus près la réalité de l'expérience. On serait alors fondé à se demander si l'extinction de l'esprit est la résultante de la dissolution d'un corps organique dont il ne serait que l'épiphénomène parlant — le mouvement d'une machine s'arrête lorsque ses rouages sont par trop usés — ou si cet esprit, même si l'on s'interdit de le penser comme une entité « séparée », ne joue pas quelque rôle, aux derniers temps de la vie, pour *déclencher* en quelque façon l'événement de la mort...

La vie de l'esprit

Il est dangereux de s'aventurer en pareille réflexion, dans la mesure où elle pourrait aisément engendrer à nouveau un discours de type dualisant qui parierait sur des valeurs d'esprit en faisant bon marché de leur inscription nécessaire dans les méandres de la chair. Comment donc éviter pareille abstraction, tout en faisant droit aux propos de Hegel : « Ce n'est pas la vie qui s'épouvante devant la mort et se garde pure de la dévastation, mais celle qui la supporte et se conserve dans elle qui est la vie de l'esprit » ?

Notons d'abord que cette affirmation se situe justement aux antipodes de tout *dualisme*, dans la mesure où elle récuse l'option qui ferait chercher la « vie de l'esprit » du côté d'un *retrait* par rapport à l'expérience commune de la mort. Attitude dérisoire que celle-là : car la mort finit par rattraper celui qui voudrait se mettre à l'abri de ses coups. Nous savons bien, au fond, l'inanité de ces tentatives désespérées qui viseraient, au sens propre, à *geler* la vie présente, pour prendre rendez-vous avec on ne sait quel avenir qui aurait inventé des remèdes pour les morts qui nous menacent ; et *l'industrie* macabre qui naîtrait de cette illusion, outre les contraintes financières qui la limiteraient

d'évidence, ne ferait que figer l'angoisse ressentie devant la « dévastation » de la mort.

L'alternative à pareille illusion, dans le jugement auquel il est fait référence, fait appel à deux vocables qui se renforcent et s'éclairent l'un l'autre : la « vie de l'esprit » est celle qui *supporte* la mort et *se conserve* en elle. Comment entendre cela, sans mauvaise abstraction ? La suite du texte cité apporte quelque commentaire : l'esprit, est-il dit, « ne gagne sa vérité qu'en tant qu'il se trouve lui-même dans le déchirement absolu ». Un autre terme vient alors éclairer, autant que faire se peut, cette *visée* paradoxale ; il est introduit, une fois encore, par une considération négative : « Cette puissance, il ne l'est pas comme le positif qui se détourne du négatif, comme lorsque nous disons de quelque chose : ceci n'est rien, ou faux, et alors, en en ayant fini, nous passons de là à quoi que ce soit d'autre ; mais il n'est cette puissance qu'en tant qu'il regarde ce négatif en face [et] séjourne près de lui. Ce séjourner est la force magique qui le convertit dans l'être. »

Séjourner dans la mort ? On pourrait dire, avec quelque cynisme : le moyen de faire autrement ! Mais ce n'est pas de consentement primaire qu'il est ici question, ni de résignation à l'inéluctable, mais d'une conviction que l'on pourrait énoncer ainsi : l'*individu* que je suis, qui se définit par son « être-là », essentiellement limité dans l'espace et dans le temps, est le phénomène de l'être *singulier* que dessinent et construisent peu à peu l'exercice de mon intelligence et l'engagement de mon vouloir — cela même que Hegel appelle le *sujet*. Cette *singularité*, par définition pourrait-on dire, implique comme telle le particulier et l'universel, et la mort de l'*individu* peut être vue comme la venue au jour de l'*universalité concrète* au cœur même de cette particularité. La face positive de la disparition à laquelle il faut alors consentir est la remise de soi-même à cet universel dont le chiffre est la continuité d'une histoire dont l'écriture à venir est lourde de toutes les esquisses dont nous sommes comptables en tant justement qu'*individus en devenir de singularité*.

Sont-ce là des propos qui relèveraient tout uniment d'une *foi* religieuse ou autre ? Rien n'est moins sûr. Pas plus que le fait que l'on devrait recourir, pour les comprendre, à ce que l'on a appelé la *logique du pari*. Il y a à la fois plus et moins. *Moins*, parce que pareille conviction ne peut être purement et simplement convertie en une certitude, ainsi qu'on l'attend — à tort, bien sûr — d'une option positive sur une « autre vie » par-delà la mort ; mais *plus* cependant, dans la mesure où une lumière nouvelle peut rejaillir de là sur la totalité de notre

vie, laquelle, note encore Hegel, acquiert alors liberté par rapport à « l'immédiateté abstraite », et par là s'appréhende comme « la substance véritable, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors d'elle, mais est celle-ci même ». La différence du vocabulaire est alors patente : pour la foi religieuse, la mort est un *passage*, à peine allongé par l'évocation d'un temps de purification par-delà la mort, alors que l'on parle ici de la nécessité de *séjourner* en elle, c'est-à-dire d'entrer dans une autre économie où la vie n'est plus l'autre de la mort, mais *vie dans et de la mort même*.

D'où la lumière dont s'éclaire l'existence commune, l'*être-pour-la-mort* — rendons justice à Heidegger — étant à la fois expression et révélation d'un *être-pour-la-vie* que l'on ne dira pas plus fondamental, puisqu'aussi bien ces deux lexies ont exactement même contour et même poids ; entre les deux, l'espace d'une liberté qui s'efforce de transcrire sans cesse davantage la réalité de l'individu que nous sommes dans celle de l'être singulier dont celui-ci est le chiffre. C'est pourquoi la qualité d'une vie se mesure à la capacité que l'on a de *penser à la mort* et, plus radicalement, de *penser la mort*⁵, de l'apprivoiser en somme, pour, le temps venu, se glisser en elle afin d'éprouver, nous dit le philosophe, la médiation dans l'immédiateté elle-même — entendons : la vérité d'une distance, en nous, entre le particulier et l'universel qui nous habite et nous constitue. Comment penser, en dehors de cela, la légitimité de ces actes d'héroïsme que l'on met au crédit d'une humanité achevée — le *sacrifice* éventuel de l'individualité pour une cause qui la dépasse en même temps qu'il la constitue ?

Retour sur le négatif

Parler de « vie de l'esprit », ce n'est donc pas choisir une part de l'homme — une part censée plus noble — *contre* l'autre, mais viser leur intégration dans cette réalité qui est plus que le corps et plus aussi que l'âme, pour s'en tenir aux composantes de l'*« hylémorphisme »*⁶ traditionnel. *L'esprit*, osera-t-on dire, implique en effet la mort sans retour et du corps et de l'âme — si l'on veut bien entendre cette affirmation, non pas comme l'expression d'un matérialisme du premier degré, mais, presque au contraire, comme l'affirmation de

5. Titre d'une étude de G. Jarczyk, *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 7, avril 1989, pp. 133-148

6. Doctrine philosophique qui affirme que toute réalité est constituée par l'articulation d'un donné sensible et d'un principe immatériel qui l'organise et lui confère son unité

l'enracinement des deux parts de notre être dans une réalité qui signe leur inséparabilité pour le temps et, pourrait-on dire, pour l'éternité.

Certes, des siècles de christianisme, mais aussi d'autres options religieuses, ont popularisé l'idée d'une âme se séparant du corps pour vivre de sa vie propre ; et l'iconographie a su traduire cet échappement de l'âme sous la forme d'un être nouveau — un enfant — libéré par le dernier souffle. Représentation émouvante, que venait racheter, il est vrai, l'idée de retrouvailles, au dernier jour, entre cette « âme » et son corps, un instant séparés. Là contre, pourtant, il est sans doute plus vrai de dire que *si tout doit (re)vivre, c'est parce que tout en l'homme et tout de l'homme vient à mourir*. Encore une fois, l'éternité de l'homme, pour qui fait l'option des valeurs d'esprit, n'appelle en rien une simple *pérennisation* — et encore, seulement partielle — de l'homme tel qu'il vit actuellement. Elle tient plutôt dans l'accomplissement du *pacte originel* que chacun passe avec la vie au moment de sa naissance : « Dès le commencement, le sujet se promet : je ne te quitterai plus. Or la vie quitte le sujet, mais le sujet ne se quitte pas. La promesse est tenue ; la vie prend l'allure de la mort et prononce la sentence : arrête-toi ! Et comme le condamné baisse les paupières, on ne le voit pas garder son secret »⁷.

Cette « intériorisation de la mort » est « contemporaine de l'affirmation de l'esprit dans son autoconscience, et le marque de l'ampleur de sa force négative »⁸. Nous retrouvons ici notre point de départ : le fait que l'on ne puisse jeter un regard de vérité sur sa propre mort que si celle-ci est éprouvée par avance dans le *continuum* de la vie, dans le négatif qui l'habite et la fonde, dans la distance intérieure et la liberté qu'elle appelle. Sans doute est-ce cela que visaient les grands philosophes et humanistes que furent souvent les mystiques de toute obéissance lorsqu'ils mettaient en valeur le *détachement* ou l'essentielle *déprise* qui donnent à la vie de l'homme sa réelle profondeur — l'assurance d'un accomplissement de sa vie *dans et de sa mort*⁹.

7. Pierre-Michel Klein, cité par G Jarczyk, *loc cit*, p 136

8. G Jarczyk, *loc cit*, pp 136-137

9. Cf Maître Eckhart, *Les traités et le Poème*, trad G Jarczyk et P.-J. Labarrière, Albin Michel, 1996, pp 175-192



RMN

« [La mort d'Elie] est aspiration en Dieu, dans le Dieu de la vie qui donne consistance, comme créateur, à toutes les créatures » (p. 439). Le prophète Elie (détail) - Chagall - Musée du Message biblique - Nice.

L'enlèvement d'Elie

La mort symbolisée

Yves SIMOENS s.j. *

Le récit du départ d'Elie qui laisse place à son successeur Elisée, tel qu'il nous est raconté dans le *Second Livre des Rois*, s'avère exemplaire pour suggérer le sens de la mort dans le cas d'un homme de Dieu. Parce que le prophète est le porte-parole de Dieu, sa mort dit l'appel définitif de Dieu en l'homme comme assomption de l'homme en Dieu. Le message est immense. Il se traduit par des moyens littéraires simples, à condition de respecter plusieurs chaînes de signifiants¹. Cette convergence induit un univers symbolique.

La disparition du père

Dès le début du récit (2,1-14), deux séries de dialogues introduisent la solennité de l'événement. A trois reprises, Elie cherche à tenir

* Centre Sèvres, Paris A publié *Selon Jean* (3 vol, Institut d'Etudes Théologiques, 1997)

1. Il s'agit de l'attention au caractère formel d'un texte. Avant de chercher à comprendre la signification des termes, la linguistique et la psychanalyse accordent la plus grande importance à l'enchaînement des termes en tant que tels

Elisée à distance. L'accumulation des ressemblances et des différences est significative : « Reste donc ici, car le Seigneur m'envoie jusqu'à Béthel (...) Reste donc ici, car le Seigneur m'envoie à Jéricho (...) Reste donc ici, car le Seigneur m'envoie au Jourdain. » Cette mise à l'écart apparaît aussitôt à Elisée comme en prise sur la vie et sur la mort. Tout semble indiquer que le fils ne veut pas se désolidariser de la mort du père. A chaque injonction, la réponse est une protestation de fidélité, identique à trois reprises : « Par le Seigneur qui est vivant, et par ta vie, je ne te quitterai pas ! » Chaque fois, également, le dialogue se conclut de la même manière : « Ils descendirent à Béthel » ; « Ils allèrent à Jéricho » ; « Ils s'en allèrent tous deux » (v. 2.4.6).

Elie n'a pas convaincu Elisée. Les deux continuent de faire corps. L'insistance est d'autant plus nette que les frères prophètes de Béthel et de Jéricho, proches d'Elisée, ont décodé d'avance l'événement pressenti et annoncé par Elie à Elisée : « Sais-tu bien qu'aujourd'hui le Seigneur va enlever ton maître au-dessus de ta tête ? » La réponse répétée d'Elisée aux frères prophètes en dit long sur ses dispositions : « Moi aussi, je sais : taisez-vous ! » (v. 3.5).

Cette première séquence de signifiants contient donc un message à la fois clair et elliptique. Elie doit entrer dans une autre relation avec Elisée. Mais l'événement trouve son origine et son terme en Dieu lui-même. La mort de l'homme de Dieu est l'invasion totale de cet homme par Dieu. Les frères prophètes, comme Elisée lui-même, en ont conscience. Le silence s'impose à lui pour ne point réduire la portée de l'événement ni lui faire écran.

Les eaux

Dans cette séquence de signifiants s'en imbrique alors une autre. Elle met au premier plan les eaux du Jourdain et le manteau d'Elie² en présence de tous les partenaires de la scène : cinquante frères prophètes, à distance pourtant, et « tous deux », Elie et Elisée. L'essentiel consiste à évoquer une naissance dans ce qui apparaît comme son contraire : la mort. Or Israël n'est pas démunie dans ce cas. Sa propre naissance s'est opérée au prix d'un risque mortel : le passage de la mer lors de la sortie d'Egypte. Il suffit donc de recourir à la même symbolique, mais en l'appliquant cette fois à la vocation d'un homme, lui-même représentatif de la vocation de son peuple. Le

2. Le manteau dit le vêtement. Or le vêtement, c'est le corps, c'est donc aussi la vie. Mais la vie voilée, la vie comme mystère, et sans doute mystère de la parole prophétique.

manteau d'Elie permet le partage des eaux qui commence par faire naître Elie et Elisée ensemble, « tous deux », à une relation nouvelle, par-delà cette phase critique.

Comme si ce n'était pas encore assez clair, le dialogue suivant fournit un contenu plus explicite : « Dis-moi ce que tu veux que je fasse pour toi avant d'être enlevé loin de toi ? — Que je reçoive une double part de l'esprit que tu as reçu ! — Tu demandes quelque chose de difficile ! » La demande, en effet, n'est pas évidente. Elle touche à la succession, au rapport maître-disciple, père-fils, du point de vue de la mission prophétique. Or cette mission est aussi gratuite que l'Esprit lui-même. Elle ne se transmet point par génération charnelle : la preuve en est le type de relation qui unit Elie et Elisée. Le signe visuel remplit cet office de l'intégration du spirituel au charnel, de l'assomption du charnel par l'Esprit : « Tu l'obtiendras si tu me vois quand je serai enlevé loin de toi. Sinon, tu ne l'obtiendras pas » (v. 9-10).

Le plus beau, c'est que l'élément visuel est accordé, selon ce qu'Elisée peut en percevoir. La description d'« un char de feu et de chevaux de feu », à la lumière de la suite (6,16-17 ; 7,6), dit l'invisible de ce visible, l'insaisissable de ce vécu par ailleurs incontestable. « Elie monta au ciel dans la tempête. » Le Dieu d'Israël intervient dans l'histoire et dans le monde, en particulier ici au cœur de la relation père-fils. La vue d'Elisée rejoint le mystère à travers et par-delà les apparences. « Elisée le vit et il se mit à crier : "Mon père ! Mon père ! Char d'Israël et ses coursiers !" Puis il ne le vit plus. Il saisit ses vêtements et il les déchira en deux. » En ce déchirement même, le sujet filial advient au sein de son peuple. Dans cet engendrement, le père est nommé par le fils. Le fils est instauré comme père à son tour, grâce à la disparition du père : « Il ramassa le manteau qu'Elie avait laissé tomber, il revint et s'arrêta sur la rive du Jourdain. Avec le manteau d'Elie, il frappa les eaux, mais elles ne s'écartèrent pas. Elisée dit alors : "Où est donc le Seigneur, le Dieu d'Elie ?" Et il frappa encore une fois, les eaux s'écartèrent et il traversa » (v. 12-14).

Mort et naissance

Par cette connivence des séries symboliques, la naissance d'Elisée est suggérée dans l'acte même de la mort du père. Mais cette mort est aspiration en Dieu, dans le Dieu de la vie qui donne consistance, comme créateur, à toutes les créatures. Dieu assure, comme sauveur, sa fidélité à son peuple et à tous les peuples. Car le récit ne se clôt

point là. Le signe accordé par le père prophète à son fils prophète, grâce au Dieu Père, est désormais « vu » également par les cinquante frères prophètes, fût-ce de loin, comme à distance.

Les essais pour retrouver Elie n'aboutissent pas. Il faut qu'il ait vraiment disparu aux yeux du monde pour faire vivre son fils de l'Esprit du Seigneur. Dès lors, Elisée sert lui-même de signe. Né des eaux, à son tour « sauvé des eaux », il rend salubres les eaux malsaines. Il est sel des eaux de Jéricho qui sèment la mort et l'avortement, pour les transformer en eaux vives, grâce à sa parole (2,19-22).

Associer la série signifiante de la relation père-fils à celle de la naissance des eaux par la médiation du manteau d'Elie, devenu le manteau d'Elisée, nous vaut ce texte matriciel des merveilles du Père dans la résurrection du Fils. Le Fils a été vu crucifié, mort sur la croix. Le comble fut d'y voir le Vivant dans sa gloire humiliée. L'enlèvement d'Elie n'atteint certes pas ce degré d'explicitation. Les mêmes procédures littéraires, héritage de la Bible hébraïque, cherchent pourtant à introduire au même univers symbolique. Ce n'est plus simplement au profit d'une mission prophétique, mais pour nous introduire nous-mêmes au plus vif de la relation du Fils au Père.

La vie et la mort de Jésus : une même dynamique

Michel GOURGUES o.p.*

Jésus face à la mort... Commençons par écarter deux fausses pistes. Il ne saurait s'agir, tout d'abord, de retracer une position de type intellectuel face à la mort en général, considérée de façon abstraite comme phénomène universel ou comme témoin inexorable de la finitude humaine. De cela, l'enseignement de Jésus ne porte aucune trace. Ce qu'il évoque maintes fois, au témoignage des récits évangéliques, c'est moins la mort en elle-même que, selon l'espérance qui l'habite, ce sur quoi elle doit déboucher. Jésus paraît en effet considérer comme allant de soi l'existence d'une vie après la mort. Etant don de Dieu, celle-ci ne peut être qu'une « vie éternelle ». « ... et, dans le monde à venir, la vie éternelle » (*Mc 10,30*). A peine est-il fait mention (une seule fois au passage) d'une prise de position quelque peu articulée en faveur de la résurrection des morts, en réponse à des sadducéens enclins à ridiculiser cette croyance. La certitude exprimée alors par Jésus n'a rien d'abstrait, entièrement fondée

* Collège dominicain de philosophie et de théologie, Ottawa A récemment publié chez Médiaspaul · *Les paraboles de Luc* (1997), *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu* (1999), et, chez Lumen vitae *Les deux livres de Luc clé de lecture du troisième évangile et des Actes* (1998)

qu'elle est sur la confiance en la fidélité de Dieu, « car il n'est pas un Dieu de morts mais de vivants » (12,27). Pour le reste, les réactions de Jésus sont toujours face à une mort concrète et circonstanciée, celle d'une fillette, dont le père vient implorer son secours (5,22) ; celle du fils unique d'une veuve, qui le remue au plus profond de lui-même (Lc 7,13) ; celle d'un ami, qui l'émeut jusqu'aux larmes (Jn 11,35).

Il est également inutile de chercher chez Jésus des réactions de type affectif face à sa propre mort. Seuls, sans doute, dans le récit synoptique de la passion, deux passages rapportent quelque chose en ce sens : « Il commença à ressentir effroi et angoisse » ; « mon âme est triste à mort » (Mc 14,33-34) ; « ainsi, vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi ? » (Mt 26,40). Ce sont bien « les sentiments qui furent dans le Christ Jésus » qui percent ainsi dans le récit de l'agonie. De même, à l'autre extrémité du récit de la passion, l'épisode de la mort en croix rend compte, chez Marc et Matthieu, d'un sentiment tragique d'abandon, non plus seulement à l'égard des plus proches comme à Gethsémani, mais à l'égard de Dieu lui-même : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34). Mais, outre le fait qu'ils portent la marque de la relecture des communautés, ces récits ne permettent guère de recueillir que des réactions isolées et ponctuelles, et non d'accéder au niveau des significations en profondeur, au sens que Jésus lui-même a pu donner à sa mort.

Une mort choisie

Aussi haut qu'on puisse remonter, il apparaît que les premières communautés chrétiennes, lorsqu'elles ont cherché à rendre compte du sens de l'expérience vécue par Jésus, ont évité de considérer sa mort de façon isolée. « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté... », proclamait, dès avant saint Paul, une vieille hymne chrétienne citée par ce dernier dans sa *Lettre aux Philippiens* (2,6-11). L'agrafe est donc double. D'une part, le « *c'est pourquoi* », reliant la mort à l'exaltation qui l'a suivie, interdit d'y voir un point final. D'autre part (et c'est l'aspect qui nous intéresse principalement ici), le « *jusqu'à la mort* » rattache celle-ci à l'ensemble de l'existence qui l'a précédée. Pour la toute première génération chrétienne, la mort de Jésus apparaissait donc comme le sommet d'une existence tout entière vécue dans la communion à Dieu.

Ce qui, dans les récits évangéliques, assure ainsi la connexion entre la mort de Jésus et ce qui l'a précédée, ce sont, par excellence, les trois

annonces de la passion, qui, dans les trois synoptiques, scandent le récit de la montée à Jérusalem¹. Sans doute la formulation de ces trois annonces est-elle colorée par la reconnaissance pascale. Il n'en reste pas moins que, du strict point de vue de l'histoire, on s'entend généralement pour admettre que Jésus a pu prévoir, et donc annoncer l'aboutissement tragique de sa mission. Et si Jésus a pu prévoir sa mort, c'est donc qu'il l'a choisie, qu'il se l'est en quelque sorte appropriée. Pour l'éviter, il lui aurait suffi de se taire, de rentrer dans le rang, de renoncer à sa mission, éprouvée désormais comme périlleuse. Jésus a continué, choisissant de mourir s'il le fallait pour la cause qu'il servait : « Allez dire à ce renard : aujourd'hui, demain et le jour suivant, je dois poursuivre ma route, car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem. » Sans doute est-il difficile — cette réponse de Jésus aux menaces d'Hérode n'étant rapportée que chez Luc (13,32-33) — d'en démontrer la stricte authenticité, mais elle doit correspondre pour l'essentiel à ce qu'a effectivement vécu Jésus. Sa mort se distingue dès lors d'autres types de morts humaines, décluant d'accident, de maladie ou de quelque autre facteur, qu'on ne peut ni prévoir ni choisir.

Une mort dans la ligne de la vie

A défaut de paroles en ce sens remontant à coup sûr à Jésus, l'historien doit-il renoncer à saisir quelque chose de la façon dont Jésus a pu voir et vivre sa mort ? En réalité, les faits s'avèrent ici plus parlants que ne pourraient l'être les plus belles déclarations de principe. En rapprochant certaines données bien attestées, relatives à la mort de Jésus, d'autres données, parmi les plus sûres du point de vue historique, concernant l'exercice de sa mission, il est possible de voir apparaître des cohérences et des lignes de fond. Car, sa mort étant la conséquence et l'aboutissement de sa mission, Jésus a dû vivre celle-là comme il avait vécu celle-ci. Tout indique que le sens qu'il a donné à sa mort coïncide avec celui qu'il avait donné à sa vie.

Chez Luc, les axes fondamentaux de la mission de Jésus sont évoqués dès le début de son ministère à la synagogue de Nazareth (4,16-21). C'est à travers une citation du prophète Isaïe que se trouvent ainsi identifiés, dès le point de départ, les aspects majeurs de la mission, dont l'évangile s'emploiera ensuite à décrire le déroulement. Au-delà

1 Mc 8,31 , 9,30-31 , 10,33-34 et parallèles

d'un souci évident de souligner la conformité aux Ecritures, l'historien discerne dans la citation du prophète l'évocation de quatre composantes effectives du ministère de Jésus : 1. La prédication du Règne de Dieu : « L'Esprit m'a consacré pour porter la bonne nouvelle » ; 2. Le souci des pauvres : « ... pour porter la bonne nouvelle aux pauvres » ; 3. L'activité auprès des malades : « ... pour annoncer aux aveugles le retour à la vue » ; 4. L'accueil des pécheurs : « ... pour proclamer une année de grâce de la part du Seigneur. » De différentes manières, la mort de Jésus entretient des liens avec chacune de ces dimensions fondamentales de sa mission.

La mort intégrée à la proclamation du Règne

« Il se mit à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffre beaucoup » (Mc 8,31). « Il fallait » : cette formule de la première annonce de la passion exprime chez Jésus la conscience que sa mort devait trouver un sens dans le dessein de Dieu. Cette perception ne s'imposait-elle pas d'elle-même, du moment que la mort apparaissait comme l'aboutissement logique des conflits et des oppositions soulevés par l'exercice de sa mission ?

Tôt après Pâques, les premières communautés, pour rendre compte du sens de la mort de Jésus dans le dessein de Dieu, proclameront que « le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures » (1 Co 15,3). Mais, en amont de cette signification d'ordre salvifique perçue à la lumière de la résurrection, ne dut-il pas en apparaître une autre, dans la ligne de ce qui faisait le cœur même de la mission de Jésus, à savoir la proclamation du Règne de Dieu ? C'est en effet en fonction de cette proclamation de l'intervention décisive de Dieu que la vie entière de Jésus trouvait son sens. Puisque cela le conduisait tout droit vers la mort, ne fallait-il pas comprendre que, de quelque manière, celle-ci entrerait elle aussi au service de la proclamation du Règne ? La mort elle-même ne pouvait-elle devenir partie intégrante d'une mission qui ne se réduisait pas à la pure proclamation verbale, mais qui mobilisait l'existence entière : « un prophète puissant en paroles et en œuvres » (Lc 24,19) ?

Une mort où se lit le cœur de l'Evangile

Ainsi, pour Jésus, sa mort comme sa vie serait une proclamation de la bonne nouvelle et du visage de Dieu qu'il avait prêchés. Il suffit

de revenir aux aspects fondamentaux de la mission dont rendait compte, en *Lc 4,18-19*, la citation d'Isaïe : de diverses manières, la mort de Jésus entrait en consonance avec ce qu'avaient été ses attitudes et son enseignement concernant les pauvres, les malades et les pécheurs.

■ **Fidèle « jusqu'à la mort et la mort de la croix », Jésus est conduit à mourir comme le dernier des pauvres.** Jésus ayant choisi de s'en remettre à Dieu et de servir sa cause jusqu'à devoir affronter la peine infligée aux esclaves, la modalité même de sa mort se présenterait comme un écho de la première béatitude (*Lc 6,20*) : les pauvres peuvent s'ouvrir à Dieu en toute confiance ; heureux sont-ils, car, loin de les exclure, le salut de Dieu leur fait une place privilégiée. Au premier rang des passages de l'Écriture appliqués à Jésus par les récits de la passion, figureront tout naturellement des psaumes où se révèle la sollicitude de Dieu à l'égard des pauvres. Ainsi, par exemple, le psaume 22, celui qui s'ouvre par le cri pathétique : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », souligne ensuite que Dieu « n'a point méprisé ni dédaigné la pauvreté du pauvre, mais, invoqué par lui, il l'exauça » (v. 25). « Un pauvre a crié, Dieu écoute », affirme de même le *Psaume 34* (v. 7), que Jean (19,36) reliera à l'expérience du Crucifié : « Dieu garde tous ses os, pas un ne sera brisé » (v. 21)².

■ **Si l'Evangile est pour les pauvres exclus du cours dominant de la vie sociale, il l'est aussi pour les malades et les infirmes exclus du cours normal de la vie tout court.** Cela aussi, la mort de Jésus, comme sa vie, deviendrait occasion de le proclamer existentiellement. Au témoignage des quatre évangiles, une bonne part de l'activité de Jésus s'est en effet exercée en faveur de personnes éprouvées par une vie physique diminuée ou menacée. Sans doute plus d'une fois l'historien se sent-il incapable de reconstituer avec exactitude le visage concret qu'a pu prendre en telle ou telle circonstance cette composante de la mission de Jésus. Quoi qu'il en soit des détails, nul cependant ne songe à mettre en cause le fait global. Or, la mort qu'il avait indirectement choisie en optant pour la poursuite de sa mission, quel qu'en fût le prix, a amené Jésus à partager l'expérience des gens à la vie menacée, tels ces lépreux, ces aveugles et ces handicapés de toutes sortes qui, tant de fois, avaient crié vers lui et auxquels il avait mani-

2. Pour plus de précisions sur ce point, on pourra voir mon ouvrage *Le Crucifié Du scandale à l'exaltation*, Desclée, 1989, pp 64-69

festé, en intervenant en leur faveur, que le Règne de Dieu était aussi pour eux. « Homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face » (*Is 53,5*), avant même les communautés, Jésus a dû rapprocher son expérience de celle du Serviteur de Yahvé et, à travers elle, de tous ceux qui, sur le point d'être « retranchés de la terre des vivants » (*Is 53,8*), savent malgré tout s'en remettre à Dieu.

■ **Restent encore les pécheurs.** Jésus avait proclamé que le Règne de Dieu était aussi pour eux, car « je suis venu appeler non pas les justes mais les pécheurs » (*Mc 2,17*). Troublant paradoxe : le Fils de l'homme « venu chercher et sauver ce qui était perdu » (*Lc 19,10*) devait aussi être « livré aux mains des pécheurs » (*24,7*). Victime du péché, de la trahison et du mensonge, de la jalousie et de la haine, Jésus maintiendrait dans sa mort l'attitude miséricordieuse qu'il disait être celle de Dieu à l'égard des pécheurs. « Comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrirait pas la bouche » (*Is 53,7*) : les communautés, de nouveau, trouveront là des traits du Serviteur (*Ac 8,32*). « lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, souffrant, ne menaçait pas, mais s'en remettait à Celui qui juge avec justice » (*1 P 2,23*).

« Si nous mourons avec lui... »

La mort, comme la vie, vécue dans l'ouverture et la confiance à Dieu. La mort, comme la vie, vécue dans l'ouverture et la solidarité aux autres. C'est d'abord par ces traits fondamentaux que la mort de Jésus a de quoi inspirer celle des croyants. Assurément, il ne s'agit pas de reproduire matériellement l'expérience de Jésus. Assez rares, en définitive, sont les personnes qui, comme lui, meurent pour une cause. Plus rares encore sont celles qui meurent pour la même cause que Jésus, à savoir le service de Dieu et des autres poussé jusqu'à ce point extrême qui expose au péril. Et, finalement, personne d'autre que Jésus ne pouvait mourir « pour nos péchés selon les Ecritures », selon la lecture que fera la foi de cette mort unique en y reconnaissant celle du Fils de Dieu.

Mais, par-delà ces différences, l'expérience de Jésus témoigne d'un climat, d'un esprit, d'une certaine façon d'assumer sa mort qui, elle, est accessible à tous ceux qui, comme lui, ont laissé entrer Dieu dans leur vie. Assez nombreuses, en effet, sont les personnes qui, comme

Jésus, se trouvent confrontées à une mort inévitable, quelle qu'en soit la modalité. Assez nombreuses sont celles qui, comme Jésus, peuvent prévoir leur mort et décider de la vivre dans un climat semblable de remise de soi et d'abandon, alors même qu'à vue humaine tout semblerait absurde, compte tenu des tâches, des responsabilités ou de la mission dont on se sait investi et dans laquelle on a cru discerner le sens même de son existence.

Encore ne faut-il pas confondre ce climat avec celui de la résignation, comme a parfois tendance à le faire une certaine lecture de la mort de Jésus. Celui-ci ne s'est pas résigné devant la mort, si l'on entend par là l'action de se soumettre parce qu'on ne peut faire autrement, parce que le refus ou la révolte ne mènerait à rien. Jésus, au contraire, n'a pas subi sa mort. Il l'a choisie, en choisissant de poursuivre tant qu'il le pourrait une mission exigeante, incomprise et dangereuse.

Jésus, dès lors, a-t-il couru après la mort ? Non pas. S'il a pu prévoir celle-ci, il ne l'a pas recherchée comme le but de sa vie. Le but de sa vie, c'était l'annonce et la promotion du Règne de Dieu. Venu pour servir, il servirait jusqu'au bout, fût-ce au prix de sa vie. L'hymne unique de Ph 2,6-11 saura parfaitement en rendre compte en englobant la mort de Jésus dans la dynamique d'obéissance qui avait unifié son existence : « obéissant jusqu'à la mort... » Il est frappant que ce témoignage ancien, s'il fait bien mention de la croix de Jésus, ne fait aucune allusion à ses souffrances. Cela contraste avec la tendance d'une certaine spiritualité et d'une certaine prédication doloristes à centrer sur cet aspect leur lecture de la mort de Jésus. En conséquence, on serait porté à valoriser la souffrance comme voie privilégiée d'imitation de ce dernier. En réalité, que ce soit en relation avec Jésus ou avec les croyants, le Nouveau Testament ne présente nulle part la souffrance comme une valeur en elle-même.

Ainsi, par exemple, le récit de Gethsémani ne cherche nullement à dissimuler le fait que, pour Jésus, la passion est d'abord apparue comme un mal contre lequel il a réagi : « ... éloigne de moi cette coupe » (Mc 14,36). Les récits de la passion en général, s'ils font bien état de mauvais traitements subis par Jésus (Mc 15,16-20 ; Lc 22,63-65), ne s'appesantissent guère sur cet aspect³. Les scènes d'outrage, notamment, servent moins à insister sur la souffrance de Jésus que sur

3. Paradoxalement, c'est davantage dans les annonces (en particulier la troisième, Mc 10,33-34) que dans le récit même de la passion qu'il est question des expériences douloureuses supportées par Jésus

son identité de Serviteur, de prophète et de roi messianique. Lorsqu'incidemment certains écrits comme la *Première épître de Pierre* évoquent l'expérience de Jésus, ce n'est jamais pour exhorter les croyants à rechercher la souffrance afin d'imiter ce dernier. Isolée de son contexte, une affirmation comme celle-ci pourrait peut-être le laisser penser : « Le Christ a souffert, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces. » La suite immédiate, cependant, montre bien que ce qui est proposé à l'imitation du croyant, ce n'est pas le fait même que Jésus ait souffert, mais, comme l'exprimait le passage croisé plus haut, la manière dont il a souffert : « ... lui qui n'a pas commis de faute (...), lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, souffrant, ne menaçait pas, mais s'en remettait à Celui qui juge avec justice » (2,21.23). Les croyants ne sont pas exhortés à rechercher ou à souhaiter la souffrance, comme s'ils pouvaient ainsi communier plus parfaitement à l'expérience de Jésus, mais plutôt, si la souffrance se présente à eux, à imiter les dispositions qui furent alors celles de Jésus : si nous avons à souffrir, souffrons comme le Seigneur.

Cela dit, il reste que Jésus a fait l'expérience d'un type de mort qui ne manque jamais de créer scandale lorsqu'elle se produit : « Comment Dieu, s'il existe, peut-il tolérer cela ? » La question revient invariablement face à la mort d'innocents, victimes de l'injustice, de la brutalité, de la violence ou de la bêtise humaine. Les croyants eux-mêmes ne sauraient l'éviter. Pas plus que les autres, ils ne possèdent de réponse théorique au problème du mal et de la souffrance. Ce qu'ils savent, c'est que le Fils de Dieu a toléré pour lui-même une mort scandaleuse de ce type. Selon la formule de Claudel, qu'il leur arrive de reprendre en la circonstance, « le Fils de Dieu n'est pas venu pour détruire la souffrance, mais pour souffrir avec nous. Il n'est pas venu pour détruire la croix, mais pour s'étendre dessus »⁴.

4. « Les invités de l'attention », *Tu, qui es-tu ?*, Gallimard, 1936, p 113

L'agonie du Christ

Emmanuel FALQUE *

« **N**ous sommes *faits de mort*, rappelle trivialement mais justement le poète Fernando Pessoa... L'acte même de vivre équivaut à mourir, puisque nous ne vivons pas un jour de plus dans notre vie sans qu'il devienne, de ce fait même, un jour de moins »¹. Cette évidence si ordinaire d'une vie qui chaque jour avance davantage vers la mort, le croyant, pourtant, le plus souvent l'occulte, ou à tout le moins l'oublie, à force de voir « l'office du vendredi saint dans la lumière de Pâques » ou l'affirmation du non-sens à l'orée de la position du sens². C'est que la mort du Christ *par rédemption* pour nos péchés efface parfois la banalité ordinaire de sa mort *par communion* à notre pure et simple corruptibilité.

Mort « pour notre salut », le Fils de Dieu ne l'est pas moins « pour nous les hommes », c'est-à-dire par simple partage de notre humanité charnelle. La mort du Christ envisagée dans la perspective de la

* Institut catholique de Paris A publié au Cerf *Le passeur de Gethsémani Angoisse, souffrance et mort* (1999)

1. *Le livre de l'intranquillité*, Bourgois, 1988, pp. 172-173

2. C. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, dans *Œuvres complètes III*, Gallimard, 1992, pp. 727-728

rédemption (*Rm 5*) peut également l'être dans l'horizon de son incarnation comme « prise en chair » de notre propre chair et de ses conséquences les plus ordinaires : sa chair aussi aurait « connu la décomposition », proclame Pierre à la Pentecôte, « s'il avait été abandonné au séjour des morts » (*Ac 2,31*).

Dit autrement, tout se passe comme si le croyant s'efforçait toujours de « *coapercevoir la mort dans l'interprétation de la vie* » soit en la spiritualisant jusqu'à en perdre la consistance biologique (principe d'entropie), soit en la valorisant jusqu'à en camoufler l'évident non-sens (l'absurdité d'une existence vouée nécessairement à sa propre disparition). Force est alors pour tout homme, et pour le croyant ou le théologien en particulier, de retrouver cette évidence d'autant plus aveuglante qu'elle n'en est que plus banale : « Dès qu'un homme vient à la vie [à Bethléem ?], il est assez vieux pour mourir [sur le Golgotha ?] »³.

La mort en face

« Le Christ allait avoir à subir la *mort de tout le monde*, rappelle Péguy, la mort ordinaire, la mort commune (...), la mort de tout homme, la mort de tout le monde (...) ; la mort dont votre père est mort, mon enfant, et le père de votre père ; la mort que votre père, votre jeune père, a subi quand vous aviez dix mois ; la mort que votre mère subira, un jour, une fois ; et votre femme, et vos enfants, et les enfants de vos enfants ; vous-même au centre »⁴. Mourir, pour le Fils, signifie d'abord (mais pas uniquement) mourir *tel que moi aussi je mourrai et tel que les autres*, autour de moi, marchent vers la mort. C'est uniquement au *poids donné à la mort* que se mesure le *poids accordé à la résurrection*, à la mienne comme à celle du Christ.

Dire en effet du Fils de l'homme qu'il ne souffre pas d'abord de notre propre mort n'est probablement respecter ni Dieu, ni moi-même, ni mes contemporains. Ni Dieu, parce que lui-même a délibérément vécu, à Gethsémani comme sur le Golgotha, une certaine angoisse de la mort ; ni moi-même ensuite, parce que l'imposition de l'*extérieur* d'un sens à ma vie comme à ma mort en obscurcit bien souvent son éclatant non-sens ; ni mes contemporains enfin, parce qu'ils me rappellent avec raison à cette lucidité du non-sens quand bien même, à mes propres yeux, je voudrais en nier l'évidence. Bref,

3. M. Heidegger, *Etre et temps* (1927), Authentica, 1985, § 48-49

4. *Op. cit.*, p 743

pour nous tous, croyants ou non, la perspective de notre propre mort « nous mine », au double sens où elle nous ronge et nous détruit⁵.

Mais une telle angoisse de ma finitude n'est pas nécessairement pécheresse ; et c'est pourquoi le Fils de l'homme l'assume dans sa propre humanité. Car, s'il n'est pas du ressort de l'homme seul de mourir, lui seul possède une si intense conscience de sa mort qu'elle lui impose de donner sens à sa vie. Le tout n'est donc pas, en philosophie, de décider pour ou contre le sens de la vie, ou, en théologie, d'opter pour ou contre la raison pécheresse de notre propre mort. L'essentiel est d'accepter de laisser la question *en suspens*, sans la fuir dans le désespoir ni la nier par la justification.

Ainsi en va-t-il du Christ qui, à l'interrogation *généalogique* de ses disciples au sujet de l'aveugle-né : « Qui a péché pour qu'il soit né aveugle, lui ou ses parents ? », répond doublement par la négative : « *Ni lui ni ses parents* » (*Jn 9,2-3*) ; aussi bien, à la question *causale* d'autres gens sur la culpabilité de ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour de Siloé, réitère-t-il cette réponse négative : « *Non, je vous le dis* » (*Lc 13,2-5*). C'est que plaider une absence de cause n'est pas, pour tout dire, sans nous remettre en cause : « Je suis venu en ce monde pour une *remise en question* », répond ultimement, et très audacieusement, Jésus à l'aveugle-né (*Jn 9,39*). Voilà qui devrait probablement faire taire par avance toutes nos « bonnes raisons » concernant la souffrance et la mort.

Le mythe de l'âge d'or

L'impossibilité où se tient parfois le croyant de véritablement « faire face » à sa mort s'enracine dans sa tendance à dériver sa mortalité d'une quelconque défaillance originale. Constater en effet que la création de l'homme fut « bonne », et même « très bonne », aux yeux de Dieu ne signifie pas qu'elle fut *la plus parfaite possible*, au sens d'un idéal de complétude. Le pouvoir de progresser se révèle meilleur que d'être d'emblée parfait. L'idéal d'un meilleur *en soi* (ou d'une préten-due perfection originale d'Adam) ne s'identifie pas nécessairement au meilleur *pour soi* (c'est-à-dire à une capacité de progresser inhérente à l'état de créature). Entendre d'autre part de la bouche de Yahvé la sentence adressée à Adam après la faute : « Tu mourras de mort » (*Gn 2,17*), ne saurait non plus désigner unilatéralement la mort

5. Cf A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942, p. 19

biologique comme telle. Ce n'est pas en réalité la mort biologique qui est une conséquence du péché (puisque le principe d'entropie n'est somme toute qu'une loi du vivant), mais, à l'inverse, le *refus* de cette mort même, c'est-à-dire la non-acceptation de notre finitude créée comme telle.

Pour preuve, ou à tout le moins pour indice, la parole du serpent adressée à Eve au jardin d'Eden : « Vous serez comme des dieux » (Gn 3,5). Désirer être immortel à l'instar des dieux mythologiques, n'est-ce pas justement refuser cette finitude de la création ? Le « premier homme » n'est pas si étranger à notre nature qu'il aurait été mis au monde dans la « perfection » d'une immortalité biologique. Le mythe d'un âge d'or, aussi lointain qu'indifférent à notre commune mortalité, doit quitter les sphères d'un Eden dont l'idéalisation demeure décidément éloignée de toute perspective biblique. Avec l'incarnation du Fils à l'horizon même de la création de l'homme (comme le suggère le côté à côté d'Adam et du Verbe incarné au portail nord de la cathédrale de Chartres), il convient au contraire de montrer, pour aujourd'hui comme dans l'antique tradition chrétienne, de quelle façon le refus de la finitude révèle la vraie nature spirituelle du péché, et comment une telle « mise à nu » de la faute peut conférer par grâce à la mort humaine son sens d'humanisation.

La conquête du péché

Ne plus dériver la mort biologique d'une faute originelle n'est pas nier la réalité du péché, au contraire. Tant que la faute (originelle ou personnelle) n'affecte qu'une intégrité originaire prétendument perdue, elle ne concerne en rien, ou presque, notre nature mortelle. L'angoisse du péché (distinguée ici de l'angoisse de la mort) ou la tentation du désespoir revient ici, à l'inverse d'une finitude axiologiquement neutre, à s'enfermer ou *se blottir* dans cette mortalité non pécheresse. « Mourir de mort » au livre de la *Genèse* (2,17) n'est pas simplement mourir — auquel cas la redondance hébraïque n'aurait ici aucun sens — mais *souffrir la mort jusqu'à en mourir*. Bien de fausses interprétations théologiques s'effacent alors : d'abord en ce que la conséquence ou, mieux, le signe du péché est moins la mort biologique que la souffrance de séparation éprouvée dans la mort ; ensuite en ce que l'angoisse, pour l'homme pécheur, n'est pas uniquement de mourir (physiquement), mais de ne pas savoir *comment vivre sa mort sans s'enfermer en elle*.

Au « c'est mourir *que* pécher » comme sens véritable de la sentence divine, point n'est ici question de substituer un « on meurt *parce qu'on* a péché », au risque, à l'inverse, de ne rien saisir ni du péché ni de la mort au premier livre de la Bible. *Greffée ou entée sur la mort biologique*, l'angoisse du péché (et donc aussi le péché « tout court ») y prend en réalité *position*, telle une armée conquérant un territoire jusqu'alors resté neutre. L'acceptation ou, mieux, l'offrande de sa mort à un autre (son propre Père), plutôt que le refus ou la rébellion contre le non-sens : telle est la *cruciale* alternative en laquelle se tient debout ou, mieux, à genoux (*Lc 22,41*) le Christ sur le chemin qui va de Gethsémani au Golgotha : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il reste *seul* ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits » (*Jn 12,24*).

Jésus devant sa mort

C'est à la lumière de ces réflexions qu'il nous faut relire le récit de l'agonie de Jésus au jardin des Oliviers. Jésus, d'abord, ne se résigne pas devant sa mort comme un agneau immolé pour satisfaire le courroux d'un père vengeur. Il donne au contraire pleinement sa vie, en prenant sur lui le refus des hommes envers leur propre Dieu. Jésus, ensuite, n'affronte pas non plus la croix comme une épreuve sublimée par la certitude de sa résurrection. Il s'abandonne seulement en toute confiance entre les mains du Père, par fidélité à son lien de filialité et non par le savoir d'un scénario dont il connaîtrait d'avance le déroulement. Jésus, enfin, ne parachève pas sa vie par son acte de mort, comme l'ultime signature d'une œuvre qui aurait à perdurer dans la mémoire des hommes. Le sens d'une vie donnée et totalement offerte disparaîtrait alors derrière l'héroïsme triomphateur de celui qui, faisant mine de donner sa vie, la reprendrait aussitôt pour lui conférer le sens que lui-même et lui seul a voulu.

Le texte évangélique résiste donc en tous points à de telles interprétations et impose que l'on se taise devant une agonie qui, pour être unique par la personne du Fils qui l'affronte pour tous, n'en est pas moins d'abord profondément humaine. Ni résigné dans sa disparition, ni certain de sa résurrection, ni héroïque dans son achèvement, le Christ souffre en réalité l'angoisse de la mort « tout court », celle de tout le monde dans l'imminence pressentie de sa propre fin : « Arrivé à un domaine appelé Gethsémani, il dit à ses disciples : " Asseyez-vous ici pendant que je prierai. " Et, ayant pris avec lui Pierre, Jacques

et Jean, il commença à être envahi d'*effroi et d'angoisse* » (Mc 14,32-33).

L'effroi ou la peur en grec (*thambos*) a pour triple particularité, pour celui qui l'éprouve, de le faire d'abord *reculer* devant la menace qui survient (assassinat, accident, maladie, condamnation à mort...) ; ensuite de l'*abandonner* au sentiment de la précarité de sa propre existence (comme le condamné ne sachant plus pourquoi vivre dans la perspective de la seule sentence de mort) ; enfin de vouloir la *partager* avec autrui (à l'instar des passagers d'une embarcation de fortune d'autant moins effrayés qu'ils sont plus serrés).

En de tels sens, comme pour tout un chacun, le Christ probablement « eut peur » à l'orée de sa propre mort. Ainsi lui fallut-il, par exemple, *reculer* devant la menace d'une « coupe » qu'il savait pourtant devoir boire jusqu'à la lie : « Abba, Père, à toi tout est possible, écarte de moi cette coupe » (Mc 14,36). Aussi bien — deuxième trait de l'effroi — *s'abandonna-t-il* à la tristesse ou au délaissement d'une vie qui ne se console jamais de ne s'achever que dans la mort : « Mon âme est saturée de tristesse, à mort » (14,34). Mais, à l'heure du *partage* de la peur — troisième trait —, personne, ni de ses proches disciples ni de ses apôtres, ne répond à l'appel si urgent d'une présence lorsque tout sombre dans l'absence. Par trois fois, en effet, Jésus vient auprès de ses disciples, et par trois fois il supplie dans une même invocation : « Simon, tu dors ! » (14,37.40.41). A la dernière reprise pourtant, soudainement, la victoire est acquise : « Dormez désormais, et reposez-vous. C'est fait. » Qu'est-ce donc qui « est fait » pour que Jésus maintenant leur dise : « Reposez-vous », sinon précisément ce douloureux passage de l'effroi à l'angoisse (*adēmonia*), éprouvé cette fois seul à seul mais dans un dialogue ininterrompu avec son Père ?

Le Christ angoissé

« Ayant pris avec lui Pierre, Jacques et Jean, il commença à être envahi d'*effroi et d'angoisse*. » L'*« angoisse »* ici a pour triple particularité — contrairement aux traits de la peur — de laisser pour ainsi dire *indéterminé* l'objet de son angoisse (comme l'être en sanglot ne sachant même plus pourquoi il pleure) ; ensuite de lui *révéler le vide ou le néant* de son existence en laquelle il n'est rien à quoi s'accrocher (comme un navire qui, vertical au moment de couler, semble se figer entre ciel et mer) ; enfin de l'*isoler* si bien de l'ensemble des humains

qu'il doit renoncer jusqu'à l'idée de la partager (à l'instar d'un Robinson si esseulé sur son île qu'il en a oublié comment « crier terre »).

En de tels sens à nouveau, non plus cette fois uniquement comme tout un chacun mais à proprement parler comme Fils de Dieu, le Christ « fut angoissé » non seulement au regard de l'imminence de sa mort, mais, plus encore, dans la visée rétrospective de sa propre vie. Ainsi lui fallut-il — premier trait de l'angoisse — *renoncer à s'accrocher aux raisons*, pourtant justifiées, de sa peur. Du « *s'il est possible* que cette coupe passe loin de moi », le Fils transite, dans un dialogue intime avec son Père, vers un « *s'il n'est pas possible* qu'elle puisse passer sans que je la boive » (Mt 26,39.42). En franchissant le gué du positif au négatif, le Fils, en quelque sorte, se soumet : « Il se représente déjà dans le boire », souligne justement Péguy⁶. Dans cet abandon, le Fils se défait de sa peur et entre dans son angoisse, là où ce dont il a peur devient totalement indéterminé : « Non pas ce que *je* veux, mais ce que *tu* veux » (Mc 14,36).

Aussi bien plongea-t-il — deuxième trait de l'angoisse — dans le *vide de sa kénose* : « Il s'est vidé de lui-même », dit Paul (Ph 2,7), se dépouillant de la gloire qu'il avait auprès du Père jusqu'à devenir homme parmi les hommes. Le « tout est accompli » comme ultime parole du Christ en croix (Jn 19,30) désigne ainsi, mais non pas uniquement, un « *c'en est fini de vivre* » par lequel le Fils renonce à laisser une quelconque trace héroïque de sa vie dans son acte de mort et remet au Père sa toute-puissance pour entrer pleinement, mais délibérément, dans l'abaissement de sa *kénose*.

Mais, contrairement à la peur ou à l'effroi qui échoue précisément à l'heure de se partager, l'*isolement dans l'angoisse* — troisième trait — n'est pas tel, pour le Fils, qu'il en vienne à rompre toute relation avec son Père, au contraire. Au plus fort de son esseullement se déchiffre, au contraire, le paroxysme de sa communion.

Abandon et communion

Au cœur des multiples appels répétés du Christ vers son Dieu, le Père, en effet, ne cesse pas de demeurer Père pour son Fils. Il devient, à l'inverse, plus encore. D'abord dans le cri lancé vers son Dieu : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Mc 15,34) ;

6. *Op. cit.*, p 750.

ensuite dans l'appel vers « *Abba*, Père » que le Fils implore d'éloigner la coupe et dont le terme araméen désigne « le propre père de celui qui parle » ; enfin dans la dernière parole du Christ en croix : « *Père*, entre tes mains je remets mon esprit » (Lc 23,46). A Gethsémani comme sur le Golgotha, Dieu « s'enseigne à lui-même, à lui homme », selon la belle formule de Péguy, le « *Notre Père* » du sermon sur la montagne devenu pour la circonstance « *mon Père* »⁷. Ce qui n'indique pas que le Christ n'ait pas vécu l'extrême de la solitude, au contraire. Mais qu'une telle solitude doit d'abord, et uniquement, passer de l'indissoluble lien du Fils au Père à l'abîme creusé entre Jésus et son humanité. Ce n'est pas le Fils qui perd son Père comme s'il doutait de Dieu, mais c'est l'*homme* séparé de Dieu que Jésus éprouve en son humanité en allant vers lui.

Ainsi, la mort de Jésus le Christ n'est pas seulement « sienne » au sens où il lui appartient à lui seul, comme à tout homme, de mourir (*mourir d'être né*). Elle dévoile aussi son être au monde le plus propre (*vivre de se livrer*) dès lors qu'il « donne » ou « offre », de façon éminemment non pécheresse cette fois, cette vie même en laquelle pourtant s'enferme le plus souvent tout homme dans l'imminence pressentie de la fin : « Ma *vie*, nul ne la prend, c'est moi qui la donne » (Jn 10,18). Loin de signer héroïquement sa vie par son acte de mort, le don de soi du Christ désigne seulement, mais pleinement, la *modestie* à la fois la plus ordinaire et la plus exemplaire de sa propre existence. Non pas « prendre » ou « ôter » mais « déposer » ou « donner », tel est l'ultime renversement qui, pour le Christ en tant que Fils du Père, désigne l'acte par lequel, délibérément, il *livre* sa finitude et *se livre* au Père, au double sens de son arrivée à bon port (la mort de tout le monde) et de la remise de soi à un autre (Abba, Père).

A la manière d'une naissance, dont je reconnaiss pourtant qu'elle ne m'est toujours donnée que *par* un autre (mes géniteurs) et *pour* un autre (le « Père qui est aux cieux »), le Fils « craquant » et « s'ouvrant » donc jusqu'aux « *caillots de sang* tombant à terre » (Lc 22,44) ne devient ainsi pleinement lui-même, pour lui d'abord et pour nous ensuite, qu'en *livrant* son être de don jusqu'à l'abandon.

7. *Ibid* , p 751

Corps et esprit

Surmonter le dualisme

Edouard POUSET s.j. *

Si la résurrection du Christ a sens pour nous, ce sens fonde une espérance qui commence à se réaliser, dès maintenant, dans notre existence. Les deux questions sont liées : intelligence de la foi et existence selon cette foi. Y répondre suppose que nous réfléchissons d'abord à ce qu'est notre corps.

Le corps et l'esprit

Extrisons un préjugé. Notre corps n'est pas seulement une chose extérieure, comme si l'intériorité était à placer ailleurs : dans la conscience, la pensée. De cette représentation bien sommaire du corps comme chose et rien que chose, s'ensuit généralement cette idée que le divin est censé se manifester seulement dans l'intérieur de la pensée, à la rigueur dans les formes les plus nobles du sentiment,

* Centre Sèvres, Paris A notamment publié chez Vie chrétienne *Quelques paraboles* (1986), *Le Prince et la fin* lectures en saint Jean (avec M Rosaz, 1992), *Foi et liberté* présentation des *Exercices spirituels* (1992). Ces pages sont extraites d'un article intitulé « Croire en la résurrection » et publié en avril 1974 dans *La Nouvelle Revue Théologique* (n° 96). Nous les reproduisons avec l'aimable autorisation de son rédacteur en chef

mais certainement pas dans les choses sensibles, le monde ou notre corps. On va même volontiers jusqu'à juger que seul un sens religieux médiocre et grossier imagine des manifestations du divin dans la réalité matérielle. Selon certains, le christianisme n'aurait pas échappé à de tels errements, et cela depuis saint Paul, qui aurait mêlé à la pureté de la prédication de la Parole d'assez grossières histoires d'apparitions. Il aurait ainsi fallu attendre notre vingtième siècle et quelques-uns de ses exégètes les plus célèbres pour retrouver la pureté de la foi.

En fait, cette manière de voir est parfaitement erronée et à rebours de ce que les meilleurs, chrétiens ou non, ont essayé de comprendre et de dire, au moins dans les périodes les plus vigoureuses de l'expérience religieuse et de la pensée. Artistes, mystiques — et quelques philosophes aussi — ont compris et tenté de nous faire comprendre que la vérité, en ses formes les plus hautes et les plus exactes, dépasse les oppositions et contradictions selon lesquelles nous existons dans le monde. Oppositions qui tiennent à notre condition dans l'espace et le temps : l'intérieur et l'extérieur, l'intelligible et le sensible, la vie corporelle et la vie spirituelle, etc. Nous existons bien dans des conditions marquées par ces oppositions-là, qui deviennent même souvent des contradictions pénibles ; mais, en même temps, nous sommes toujours en route, si nous le voulons bien, vers quelque avenir où pourrait se révéler une certaine unité des contraires, à la fois simple et mystérieuse. Ainsi, le prophète Isaïe (11,6-8) évoque ces temps messianiques de réconciliation et de paix où vivent en bonne entente des êtres qu'on n'a pas l'habitude de voir ensemble :

« Le loup habite avec l'agneau,
la panthère se couche près du chevreau,
veau et lioneau paissent ensemble
sous la conduite d'un petit garçon.
La vache et l'ourse lient amitié.
Le nourrisson s'amuse sur le trou du cobra,
sur le repaire de la vipère l'enfant met la main. »

Et pourquoi le corps ne serait-il pas le rayonnement de l'esprit et l'esprit la réalité même du corps ?

Nous sommes d'ailleurs déjà constitués selon cette unité commençante : corps physique vivant et d'autre part intelligence et volonté, nous sommes affectivité et imagination, c'est-à-dire unité du corps en sa réalité la plus charnelle et de l'intellect en ses abstractions

les plus universelles. Les trois se recouvrent : corps physique, corps animé par un psychisme, intellect (intelligence et volonté). Leur unité commençante, c'est précisément notre esprit en train de devenir lui-même. L'esprit n'est pas à mettre du côté de la pensée plutôt que du côté de la chair ou de l'affectivité. Il ne cesse de ressaisir ces trois aspects de nous-mêmes, de se faire en eux et par eux, et de les faire ce qu'il est ; comme, à l'inverse, il est conditionné par eux.

Il n'en demeure pas moins que nous vivons dans les oppositions que nous avons dites. Elles sont d'ailleurs d'une grande importance : c'est grâce à elles que nous pouvons devenir ce que nous sommes. Ainsi, sans cette opposition majeure entre nous-mêmes, comme sujets conscients qui pensent et travaillent, et le monde ambiant en face de nous, nous serions, comme les animaux, immergés dans la nature, parcelles de vie dans le vaste mouvement de la vie. C'est parce que nous pouvons prendre du recul par rapport à notre monde et, jusqu'à un certain point, le fixer sous notre regard, que nous pouvons le transformer par le travail et l'aménager en monde humain, nous faisant en même temps nous-mêmes un peu plus hommes parmi les hommes.

Mais il convient de ne pas considérer cette situation comme un absolu. Peut-être venons-nous d'une situation antérieure où nous étions davantage un avec toute chose : l'enfant dans le sein de sa mère, ou même après la naissance, avant que sa conscience ne se fortifie. En tout cas, à considérer la direction que nous indique le prophète Isaïe, et, tout aussi bien, à leur façon, les poètes, les peintres, les saints et quelques autres, il semble bien que nous soyons destinés à connaître, au moins un peu, si nous le voulons, une existence plus unifiée de l'esprit et du corps, dans une certaine communion avec les choses et avec les autres. C'est dans cette direction que tend le meilleur de nos efforts ; et c'est cette pleine unité qui est annoncée comme le don de Dieu par excellence.

Dans ces perspectives, nous allons maintenant évoquer notre corps dans ses conditions présentes et son devenir, qui est tout aussi bien l'histoire de notre liberté se faisant peu à peu dans le monde.

Les divers aspects de notre être corporel

■ Tout d'abord, un corps est une chose lourde, opaque et qui sépare : il est là et impose des limites ; il est même plutôt un agrégat de limites. Il m'enracine dans l'univers et me met en relation avec lui ; il

est même ma relation avec celui-ci, monde physique et humain. Mais, par lui, je suis situé, délimité et déterminé. Je suis ici et non ailleurs, je suis garçon et non pas fille, ou l'inverse. En mon corps, j'éprouve que j'ai été fait par d'autres qui m'ont mis au monde ; et je continue, tous les jours, d'être façonné par le monde ambiant.

On comprend qu'on ait pu appeler ce corps une prison : il est des heures où je subis très fort les déterminismes qui agissent sur moi par lui. Mais, à l'inverse, on éprouve aussi qu'un corps vivant est une maison très bien ornée, équipée et largement ouverte sur le dehors. Si bien que, pour les autres, je ne suis pas tant un prisonnier derrière ses barreaux qu'une présence expressive et active, pleine de charme parfois. D'ailleurs, l'anatomie du corps, sa vie interne et ses fonctions nous font comprendre combien cette chose pesante est, bien plutôt qu'un agrégat de matière, un foyer d'énergies puissantes et souples, une merveille d'équilibre toujours rompu et toujours reproduit, une unité qui s'exprime, se communique, agit. Cette masse de cellules vivantes soutient et nourrit des fonctions qui, à leur tour, développent une vie psychique par laquelle notre énergie vivante atteint les régions de l'affectivité supérieure, de l'intelligence et de la volonté où s'épanouissent nos actes libres ; ainsi se tissent peu à peu notre histoire personnelle et notre histoire sociale. A chaque instant, quelque chose meurt en nous, mais c'est le prix d'une naissance à plus de vie et de liberté.

■ **C'est ainsi que ce corps devient moyen de communiquer et d'occuper tout l'espace.** Par une éducation appropriée qui favorise et prolonge ses activités élémentaires, par un entraînement (le sport par exemple, mais aussi bien toute discipline requise par les compétences et les métiers les plus divers), il va réaliser des prouesses, celles du pianiste, celles de l'artisan qui manie son outil avec une maîtrise parfaite, celles de la mère qui soigne un nourrisson, celles de l'ingénieur...

Ce corps devient souple, fort et en même temps d'une légèreté bondissante — et bondir, c'est franchir ses propres limites —, tel le danseur qui traverse le plateau en deux sauts et occupe toute la scène ; ou encore cet avant-centre d'équipe de football qui se trouve partout à la fois sur le terrain. Un minimum d'effort : un maximum d'effet. Une détente vive du pied, et la balle est à l'autre bout du terrain déjà renvoyée dans les buts. Et ce couple de patineurs sur glace ! Ils tournent, se croisent, se joignent et se séparent et se rejoignent enco-

re : il l'entraîne par une seule de ses mains ; elle se laisse soulever, rattachée à lui par un seul de ses doigts, elle vole ! Où sont-ils, ces deux corps qui deviennent comme une trajectoire immatérielle, un cercle qui se trace dans l'espace, une eau qui s'écoule, un pur mouvement ?

Quand ses énergies se déplient, un corps devient ainsi comme un outil qui se crée lui-même et se modifie à mesure. Mais il faut dire plus : un corps devient *l'expression rayonnante* de la vie, de la force, de la beauté, de l'intelligence qu'il est, à raison même de ce déploiement.

• *Moyen de communiquer* : comme il apparaît dans le travail où le corps devient l'instrument vivant des désirs, des pensées et du vouloir. Par nos corps, nous créons un réseau illimité de communications : la parole, le geste, mais aussi le produit de nos travaux, les routes, les moyens de transports, toute une civilisation.

• *Expression rayonnante* : comme dans la danse ; ou comme un tableau de maître, un Vermeer par exemple, dont les toiles resplendissent de lumière.

Et les deux ne font qu'un quand l'opération technique la plus réussie, où le corps aura été l'instrument souple et vigoureux, économe de ses moyens et très puissant dans ses effets, parviendra à la beauté d'un acte tout gratuit. Ainsi ce tir au but, qui achève une « descente » des équipiers, réalisée comme une danse.

Ce corps particulier, limité, s'universalise en déployant son activité comme au-delà de ses propres limites. Comme le danseur remplit la scène, les hommes par leur travail remplissent le monde de leur propre réalité corporelle. Tous les produits du travail et de l'art, depuis la plume qui me sert à écrire ces lignes jusqu'aux fusées des cosmonautes, sont le prolongement des corps des hommes, ou mieux leur présence corporelle active, étendue à l'univers entier. A la limite, l'univers entier *devient* le corps des hommes. Mais, bien sûr, ce corps ne deviendrait pas cet universel si l'univers ne se trouvait déjà en l'homme le plus limité sous la forme des images et des pensées qui remplissent son esprit, et si, dans le travail et l'art, celui-ci ne consentait les plus durs sacrifices.

■ **Comment passons-nous de notre corps particulier à l'universalité (encore corporelle) de notre existence agissante dans l'univers ?** Par les décisions et les actes de ces sujets pensants et travaillants que nous sommes et qui consentent le rude sacrifice de leur petit monde *particulier* pour se retrouver avec les autres dans l'univers. Nous

sommes des sujets *singuliers*, centres d'action et de réaction qui élaborent, en leur particulier, ces décisions et ces actes qui les ouvrent à l'univers et leur font réaliser un monde.

Nous avons ainsi dégagé trois notions remarquables, indispensables pour nous penser nous-mêmes comme êtres corporels :

- Je suis un corps particulier, fait par d'autres : mes parents, la société et l'univers physique lui-même. Et ces autres me rappellent à tout instant : *tu es ceci* et *tu n'es pas cela*. Une *négation* est ainsi exercée sur moi, qui ne vient pas de moi.

- Par contre, comme sujet singulier qui me décide par moi-même, j'ai ce pouvoir de la *négation* ; je me décide et ainsi me limite, consens à des sacrifices ; et je travaille : j'exerce cette même *négation* sur ce qui n'est pas moi (et, tout autant, sur moi-même).

- Quant à l'universel, il est l'ensemble interhumain que nous créons et dans lequel nous nous mouvons ; et, sous cet aspect, il est passif. Mais, en même temps, il est actif : comme univers physique et humain, il exerce une action transformante sur tous et chacun, et c'est lui qui leur donne de penser, de décider et d'agir. Si l'univers et la société n'étaient pas déjà là, nous ne serions pas ; et s'ils n'étaient déjà en nous, sous la forme des sentiments, des images mentales et des pensées, nous pourrions sans doute agiter dans le monde notre petite particularité, tel un insecte rapidement dévoré par le grand tout, mais nous ne pourrions pas l'utiliser et la dépasser pour réaliser une œuvre. *Une œuvre de la liberté.*

Le corps du Christ ressuscité

Dans la résurrection, le corps est spirituel ; en lui et par lui se trouve réalisé le dépassement définitif des oppositions qui, dans notre condition de pécheurs, souvent se durcissent en éprouvantes contradictions. Le corps est alors esprit et l'esprit est incarné parfaitement dans la chair qui rayonne de sa splendeur. Nous confondons, à l'ordinaire, l'esprit et la pensée (la pensée abstraite que nous formons par notre intelligence). En réalité, cette pensée abstraite est bien le contraire de la réalité corporelle, mais, comme telle, elle n'est pas l'esprit.

Du corps spirituel, on ne peut se faire une idée qui ait son exact répondant dans la réalité actuelle atteinte par nos sens et dite au moyen des notions abstraites formées par notre intelligence. Nous ne

pouvons pas dire positivement ce qu'est le corps spirituel, parce que nous ne pouvons pas dire, directement, ce qu'est le dépassement effectif des contraires dans lesquels nous vivons. Nous pouvons seulement le désigner par des analogies. Nous en avons employé quelques-unes, celle du danseur, par exemple, qui unifie si merveilleusement déjà les contraires en occupant un large espace bien au-delà des limites de son corps. Ses mouvements ne cessent de *nier* ce qu'il est dans ses étroites limites pour l'accomplir dans l'univers de la danse. Pour penser le corps spirituel, il faut essayer de comprendre cette négation poussée à sa limite : c'est la mort qui nie mon être particulier, le sujet singulier que je suis, et même l'univers en tant qu'il était mon univers. Si cette mort est seulement subie, elle est pure destruction. Un corps roué de coups ne produit pas un danseur, alors même que, pour devenir un danseur, il faut consentir à supporter plus de courbatures que n'en procurera jamais la plus sévère correction. *Consentir*. La mort, comme sacrifice volontaire, est cette négation radicale par où l'on accède à l'univers de la résurrection, comme le plus rigoureux des entraînements fait accéder à l'univers de la danse.

Le seul qui soit mort par pur sacrifice volontaire, c'est le Christ ; il est donc le premier à être entré dans la résurrection, il est même devenu le principe de la résurrection. Si nous concentrons notre attention sur la liberté du Christ qui consent à un tel sacrifice, nous comprendrons, pour autant que nous le puissions, ce qu'est la négation poussée à sa limite ; et, dès lors, toutes les analogies qui évoquent le corps spirituel seront éclairantes. Par sa mort, le Christ meurt à toutes les limites qui constituent un homme et à tous les péchés qui replient les hommes dans ces limites. Mais cet acte est volontaire ; il n'est donc pas l'abolition de ce qu'est le Christ comme individu particulier, il est au contraire l'expression la plus haute et la plus parfaite de cette individualité particulière se faisant universelle, principe de communication entre tout ce qui est (*médiateur*) et expression parfaite de la splendeur de Dieu dans un monde fini.

Le Christ qui meurt est l'acte parfait de l'obéissance et du sacrifice volontaire. Sa liberté est cet acte, et rien que cet acte. Le Christ, cet homme de chair et de sang qui porte les péchés du monde, passe intégralement dans cet acte ; il est cet acte, sans *résidu* aucun. Sa mort est donc résurrection commençante. Il ressuscite, c'est-à-dire que son être particulier corporel, bien loin d'être disloqué, dissout et aboli, comme il arriverait par l'effet d'une mort naturelle seulement subie, se trouve exprimé et parfaitement accompli dans et par l'acte de son sacrifice. La

mort de cet être particulier est la manifestation la plus éclatante de sa vie ; il est révélé ici qu'il est la Vie. Son corps de résurrection n'est donc rien d'autre que l'accomplissement et l'expression parfaite de sa liberté : il est cette liberté devenue absolument elle-même et se manifestant pour ce qu'elle est. Son corps de résurrection est expression rayonnante de cette liberté ; c'est-à-dire qu'il est en même temps moyen de la parfaite communication entre tous, puisque l'acte de cette liberté consentant à la mort est l'acte de la mise en rapport de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux (médiation, réconciliation).

Nous retrouvons ici les deux notions par lesquelles nous avons défini le corps, dans la mesure où, par le travail, c'est-à-dire par le sacrifice (la négation exercée sur soi-même et sur le monde), il devient universel et même univers. Moyen de communication, expression rayonnante. Un tableau de Vermeer est rayonnant de lumière intérieure et fait ainsi communiquer les hommes avec la beauté. Couleurs lumineuses, formes de ce corps de femme assise devant une table ! Intérieur de lumière devenu extérieur, et auquel tous communient. Le Christ ressuscité est la liberté, la grâce — don du Père, qui, par la mort volontaire, a détruit toutes les contradictions et rendu effective, entre les hommes et avec Dieu, la communication, disons même la communion. Comme tel, le Christ est lui-même plus que jamais. Comment ne le serait-il pas ? La danse abolit-elle le danseur en le dissolvant dans l'espace, ou n'est-elle pas plutôt le danseur dans sa parfaite et stricte individualité particulière ?

Jésus n'est jamais plus Jésus de Nazareth que dans l'éclat de sa souveraineté universelle, le Seigneur, Principe de la vie et de l'universelle communication. Unité des contraires¹.

La question de notre propre résurrection

C'est encore la même réflexion sur la liberté du Christ, et spécialement sur l'acte d'obéissance au Père dans le don de sa vie, qui permet de comprendre le sens du tombeau vide² et nous aide à poser correctement la question de notre propre résurrection.

1. Notre langage imagé ne doit pas tromper : il cache des analyses théologiques précises relatives à la mort du Christ comme négation qui fait passer du monde clos, où celui-ci s'est incarné en revêtant une chair de péché, à l'universel de la communication (royaume de Dieu). Voir « La résurrection », *NRT*, n° 9, 1969, pp 1033-1037

2. La tradition qui atteste ce fait paraît solide. Nous nous rangeons, sur ce point, à l'avis de Jean Delorme, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Cerf, 1969, pp 140-143

Comme organisme vivant³, notre corps croît, décroît et meurt. Entre cette croissance et cette décroissance passent les énergies qui traversent toute l'épaisseur de notre psychisme jusqu'à l'intelligence et la volonté, bref jusqu'à la liberté qui, nourrie par elles, se réalise en une histoire déterminée : mon existence personnelle et sociale à telle époque, en telles régions. Cette croissance et cette décroissance sont la forme la plus élémentaire de ce qui se reproduit au niveau de ma liberté : celle-ci s'affirme et se renonce pour une plus haute affirmation de moi et de tous, ou, mieux, de moi par tous les autres (auxquels je me sacrifie) et des autres par moi. Mon être particulier, tant corporel que spirituel, n'est pas seulement du côté de cet organisme cellulaire voué à la décroissance et à la mort et qui, finalement, sous cet aspect de dégénérescence fatale, tombera en poussière comme un résidu. Mon être particulier, tant corporel que spirituel, est tout autant du côté de ces énergies qui sont nées dans mon corps et qui par le jeu de la croissance et de la décroissance vont se réaliser en œuvres de ma liberté dans une histoire, au prix de sacrifices volontaires.

S'il y a résurrection de mon être particulier, corporel, ce n'est pas la résurrection de ce résidu, c'est-à-dire de mon être corporel sous l'aspect où il *ne serait pas passé* dans les énergies qui ont nourri ma liberté et ses œuvres. La résurrection m'atteint là où, à l'instar du Christ, j'ai consenti au sacrifice volontaire qui met ma particularité corporelle-spirituelle au service d'un monde à faire naître et grandir jusqu'à sa plénitude. Mais ce sacrifice volontaire, j'y consens en vertu de tout ce que je suis : corps, psychisme et intellect ; c'est dans les énergies montant du plus profond de mon être de chair et de sang que je puise la force élémentaire d'y consentir. Dès lors, il n'y a aucune raison que le jeu de croissance-décroissance, d'où sont sorties ces énergies, ne soit, en retour, pénétré à l'intime par la réalité de cette décision librement consentie de faire un sacrifice de moi-même. Dans cette mesure, le résidu dont nous avons parlé n'est pas seulement résidu : il est plutôt, partiellement au moins, holocauste⁴. Ce qui, en d'autres termes, se dirait ainsi : on peut mourir de décrépitude, on peut mourir à la tâche. Fatalité de la nature d'un côté ; holocauste volontaire de l'autre.

3. L'idée que nous allons développer nous a été suggérée par un article de Joseph Moingt, où elle se trouve d'ailleurs sous une forme différente « Immortalité de l'âme et/ou résurrection », *Lumière et Vie*, n° 21, 1972, pp 72-73

4. Nous prenons ce terme au sens strict. sacrifice dans lequel la victime est *entièrement* consommée par le feu, en sorte qu'il n'en reste *rien*. Le feu symbole de l'amour !

Il n'y a pas à chercher à s'imaginer ce que peut être la résurrection d'un résidu de la décrépitude : il n'y en a pas. La résurrection ne peut être que résurrection de l'holocauste. C'est pourquoi le seul qui se soit acquis par son entier sacrifice volontaire la résurrection pour lui-même (et pour toute chair en lui), c'est le Christ, celui en qui la mort a été pur holocauste, sans rien de la fatalité d'une décrépitude naturelle. Il n'y a pas de résidu dans sa mort, parce que son sacrifice volontaire a été si total qu'il a reflué sur le plus profond de son être corporel dont étaient montées toutes les énergies de sa liberté. Voilà pourquoi le tombeau est vide au matin de Pâques : « Il n'a pas connu la corruption. » Nous, par contre, qui avons péché et restons marqués par le péché dans tout ce que nous faisons, notre sacrifice volontaire est bien devenu possible et réel dans le Christ : nous mourrons dans le Christ, c'est-à-dire non par fatalité naturelle mais par décision volontaire et libre consentement. Toutefois, ce sacrifice n'est pas aussi parfait ni aussi radical que celui du Christ : à notre mort physique, il n'a pas encore atteint les dernières profondeurs de notre être. Aussi notre mort reste-t-elle en partie fatalité de la nature, que nous subissons. Sous cet aspect, elle comporte un résidu qui va à la corruption et se disperse dans l'univers.

Si nous nous posons la question de la résurrection de ce résidu en restant bloqués sur lui, nous sommes dans l'impasse : nous nous posons une question et nous nous enlevons les moyens d'y répondre. Il faut comprendre que ce qu'il y a de sacrifice volontaire dans notre mort commence d'être atteint par la résurrection sur les lieux mêmes où nous consommons ce sacrifice. Quant à ce résidu qui n'est pas encore atteint par la résurrection, il est pour les autres le signe que nous étions, chacun, un pauvre pécheur. Toutefois, la victoire du Christ sur la mort est si totale qu'aucun résidu ne lui échappe. Mais il faut attendre la fin pour voir cette splendeur de la résurrection ressasser en elle toute chair mortelle jusqu'au dernier élément du monde.

Il y a des glands, il y a des chênes. Qui n'a vu que des glands ne peut pas se représenter un chêne : nous ne pouvons pas nous représenter notre corps de résurrection. Mais qui voit un chêne ne doit pas demander sous quelle forme particulière le gland subsiste en lui. Il n'y subsiste pas autrement que comme ce chêne.

Services

Lectures spirituelles pour notre temps

Jannic DURAND
L'art byzantin

Terrail, 1999, 208 p., 149 F.

Aux confins de toutes les cultures occidentales et orientales, antiques et médiévales, le monde byzantin sut faire son miel des influences religieuses ou païennes. Mais ce n'est pas tant pour conjurer la complexité des faits que pour épouser l'identité de l'art byzantin que l'auteur suit d'autant près la chronologie historique. Dès 324, quand Byzance prend le nom de Constantinople et que naît un premier art byzantin, l'architecture comme l'art décoratif sont autant affirmation ostentatoire du nouvel Empire (manifestation cultuelle d'un christianisme vivant intégré au sein d'une société grecque et romaine) qu'expression spirituelle de la beauté formelle. Les ors des coupoles, la figure impériale du

Pantocrator, les processions hiératiques des vierges et martyrs, le raffinement des ivoires et le luxe des miniatures... ne se comprennent que confondus dans cette commune espérance politique universelle et dans cette quête spirituelle d'éternité.

Victime de confusions et de préjugés, l'art byzantin est souvent maintenu dans les limites de l'« art religieux ». En insistant sur son identité originale « politico-théologico-religieuse », l'auteur montre combien elle éclaire pour une part sa tragique solidarité au temps du fameux affrontement dit « crise ico-noclaste », ou, au contraire, son prestigieux renouveau architectural et pictural au XII^e siècle, son « âge d'or », avec l'ébranlement ou l'épanouissement politique. De ce point de vue, les destructions des croisés et, plus tard, des Turcs, en 1453, prouvent que, s'il en avaient bien compris l'enjeu politique, ils en

sous-estimaient la force vivante. En effet, exilées dans les Balkans, en Russie et en Europe occidentale, les traditions et l'identité byzantines sauront se maintenir vivantes, en étant à la genèse de nouveaux courants esthétiques, ne serait-ce que la *maniera greca* pratiquée en Italie, fondement de la peinture européenne.

Chantal Leroy ♦

CYPRIEN, AUGUSTIN, CESAIRES

Partage avec le pauvre

Ed. et trad. A.-G. Hamman. Migne, coll. « Les Pères dans la foi », 1998, 171 p., 90 F.

Il est bon de relire aujourd'hui Cyprien, Augustin et Césaire Cyprien fut évêque de Carthage au milieu du III^e siècle, Augustin évêque d'Hippone un siècle plus tard et Césaire d'Arles, quant à lui, enjambe le V^e siècle. Ils ont eu à affronter des troubles sociaux qui valaient bien les nôtres. Et cependant, ils n'ont pas réduit la foi en Christ à la morale de répartition, tentation récurrente en période de grande pauvreté. Le partage avec le pauvre est le fil rouge qui tient ensemble ces fleurs bien choisies.

En des expressions souvent très proches, mais chacun avec sa sensibilité propre, ces trois pasteurs ont su montrer combien le partage actualise la présence du Christ dont le pauvre est la figure. Du coup, le lien entre la pratique sacramentelle et la pratique sociale s'y montre avec une grande force. « Les mains du pauvre sont le coffre-fort du

Christ ; ce qui lui est donné ne périt pas sur terre mais est entreposé au ciel », dit Césaire. Il n'y a point de dichotomie ici, mais une manière neuve de vivre cette dette envers le Seigneur qui est, comme le dit Augustin, notre plus sûre attache : « Le Seigneur a bien voulu demander l'hospitalité pour vous combler de ses bénédictions, vous qui le recevez. »

Etienne Perrot ♦

Vincent DESPREZ

Le monachisme primitif

Des origines jusqu'au concile d'Ephèse. Préf. P. Miquel. Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », 1998, 640 p., 195 F.

Ce volume rassemble les études très fouillées d'un cours d'histoire du monachisme ancien et oriental professé à Ligugé. De facture universitaire, ce qui s'apparente à un manuel fournit, avec des compléments bibliographiques très à jour, le meilleur des travaux modernes sur un sujet qui retient de plus en plus l'attention des historiens de la spiritualité. On y trouvera une somme de connaissances précieuses sur le monachisme chrétien, depuis ses antécédents dans l'Ancien Testament et Qumrân, jusqu'à ses débuts en Occident, en passant par Antoine, Pachôme, Basile, Evagre, Macaire et bien d'autres, dont l'expérience et les écrits ont nourri la tradition chrétienne jusqu'à nos jours.

Claude Flipo ♦

La Perle évangélique

Préf. et éd. D. Vidal.
Jérôme Millon, coll. « Atopia »,
1997, 730 p., 250 F.

Jan van RUUSBROEC

Écrits III

Le royaume des amants.
Le miroir de la bénédiction éternelle.
Prés. et trad. A. Louf. Bellefontaine,
coll. « Spiritualité occidentale »,
1997, 288 p., 115 F.

La « perle », le trésor enfoui dans le champ de l'âme et qui ne demande qu'à occuper toute la place, c'est Dieu lui-même. Ce thème central de la mystique rhénô-flamande fournit son titre à l'un des ouvrages du XVI^e siècle dont l'influence sur les maîtres modernes fut considérable : Canfield, François de Sales, Bérulle en témoignent, pour ne pas parler des jésuites et d'Angelus Silesius. Moins célèbre que l'*Imitation de Jésus-Christ*, la *Perle* s'alimente elle aussi aux sources nordiques, comme l'œuvre de Harphius dont elle est contemporaine. Comme Harphius, elle orchestre à sa manière les grands thèmes de la mystique du Nord, celle du « bon père Ruusbroec » notamment, sans recherche d'originalité ni d'ésotérisme, au contraire. Ainsi que l'écrit Nicolas Eschius, son éditeur et préfacier de 1545, l'auteur « a plutôt voulu mettre en lumière des choses pieuses et dévotes que doctes et fardées, pour autant principalement qu'il écrivait pour les simples ». Dès l'origine, on a entretenu l'anonymat de son auteur, comme pour l'*Imitation*. On sait seulement qu'il s'agit d'une béguine d'Oisterwijk, morte en

1540. La chartreuse de Cologne, haut lieu de diffusion en Europe de la mystique du Nord par ses traductions en latin du néerlandais et du moyen-haut allemand, en assura la publication, en néerlandais d'abord (1535), puis en latin (1545). Quand on sait que les premiers jésuites, Favre et Canisius notamment, mais aussi Ignace lui-même, étaient en relation étroite avec ce milieu mystique, qu'en France la *Perle* fut traduite en 1602 par la chartreuse parisienne de Vauvert, dans la mouvance de dom Beaucousin, oracle du cercle Acharie, on mesure l'importance de cette petite somme qui témoigne de la diffusion de la mystique hors des cloîtres. Victime du discrédit dans lequel tomba la mystique au cours du XVII^e siècle, la traduction française n'avait jamais été rééditée.

Moins urgente apparemment était la nouvelle traduction de deux importants traités de Ruusbroec. Depuis l'entre-deux guerres, en effet, on disposait des œuvres complètes du maître de Groenendaal en français, grâce aux bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Mais on appréciera que se poursuive l'œuvre de traduction à nouveaux frais entreprise par dom Louf. Ce troisième volume paru dans la collection de Bellefontaine présente le premier traité composé par le mystique brabançon, particulièrement intéressant pour ceux qui s'interrogent sur la possibilité d'une mystique « naturelle ». *Le miroir de la bénédiction éternelle*, lui, développe, à l'intention d'une moniale, une mystique de l'Eucharistie qui connaîtra bien des échos dans la

postérité. La traduction de dom Louf se signale par son parti pris de rigueur. Elle bénéficie, ainsi que ses introductions, des acquis récents dans le travail des textes et la connaissance du milieu.

Dominique Salin ♦

John W. O'MALLEY

**Les premiers jésuites
(1540-1565)**

Trad. E. Boné.
Desclée de Brouwer,
coll. « Christus »,
1999, 650 p., 170 F environ.

Qui étaient les jésuites de la première génération (de la fondation de la Compagnie à la mort de Laínez, deuxième supérieur général) ? Quelles étaient leurs activités ? Le père O'Malley répond à ces questions par un ouvrage solidement documenté, parfaitement maîtrisé, où les détails concrets et significatifs se situent dans des vues d'ensemble pertinentes. Ce livre comble une lacune et fera date.

Leurs activités ? Les « ministères accoutumés » (« *consueta ministria* »), comme ils disent : ministère de la Parole de Dieu par la prédication, conférences, enseignement de la doctrine chrétienne aux enfants, consolation spirituelle des fidèles par les confessions, œuvres de miséricorde (soin des malades dans les hôpitaux, relèvement des prostituées et de leurs filles)... Rien de tellement original en tout cela. Ce qui est nouveau, c'est l'esprit, l'enthousiasme avec lesquels ces premiers jésuites (10 en 1540,

3 000 en 1565) s'y consacrent. Des *Exercices spirituels*, ils ont appris que Dieu agit directement dans les âmes et marque son action par la « consolation spirituelle » ; ils sont convaincus que croissance humaine et croissance spirituelle vont de pair. « Aider les âmes dans l'Esprit, avec cœur et souci d'efficacité » (« *Spiritu, corde, practice* ») : ils s'y donnent tout entiers avec dynamisme, optimisme, sens pratique. Ce premier quart de siècle, c'est d'abord un élan irrésistible.

Ont-ils un plan, une stratégie ? Apparemment pas. Ils vont là où on les appelle pour répondre aux besoins, et c'est ainsi, sans préméditation, que se prendront des orientations capitales. Ainsi pour la « réforme de l'Eglise », question brûlante à l'époque. N'ayant pas de charge paroissiale ou territoriale, ils ne se sentent pas impliqués dans l'aspect « réforme des structures », mais ils travaillent avec ardeur à la « réforme des personnes » par l'enseignement de la doctrine chrétienne ou la création de confréries laïques vouées aux œuvres de bienfaisance, convaincus d'œuvrer ainsi à la réforme de l'Eglise (mot qu'ils n'emploient que rarement). Chemin faisant, ils s'aperçoivent que c'est le meilleur moyen de faire barrage à la Réforme protestante. Mais il faudra l'insistance d'un Pierre Canisius pour qu'ils s'y engagent résolument, et c'est seulement en 1550 que la « défense de la foi » (sous-entendu contre les protestants) deviendra l'un de leurs objectifs principaux. Loin donc d'avoir été fondée pour lutter contre la Réforme protestante, la Compagnie

n'y est venue qu'assez tard, sans plan préconçu mais par fidélité à son projet initial : « progrès dans la vie chrétienne ».

Même processus quant aux collèges. Rien n'était prévu à ce sujet en 1540. Le besoin de former les jeunes jésuites y a conduit, et, à partir de 1548, la demande est devenue irrésistible. En quelques années, des dizaines de collèges ont été ouverts, mettant à rude épreuve les ressources humaines et financières, si bien qu'il a fallu ralentir le rythme, établir des critères plus stricts, fermer un certain nombre d'établissements non viables, pour enrayer une crise menaçante. Mais l'impact de cet engagement a été considérable. Pour la première fois, un ordre religieux faisait de l'éducation de la jeunesse une activité essentielle, voire son activité principale. Ainsi se construira un réseau éducatif tel que le monde n'en avait jamais connu. Fondé sur les « belles-lettres », sur les auteurs classiques, l'enseignement tend à former le caractère autant qu'à apprendre l'art de communiquer, la « rhétorique » : toujours le « ministère de la Parole ».

Les collèges ont transformé la Compagnie. Au lieu des équipes volantes allant de ville en ville au gré des besoins, on voit se dresser de vastes bâtiments où vivent des communautés nombreuses et stables. Pour assurer la gratuité de l'enseignement (point capital aux yeux des jésuites et qui est pour beaucoup dans leur succès), les collèges doivent être « fondés », dotés de revenus stables dont vivent les enseignants jésuites. innovation

capitale, qui donne à la Compagnie, à partir de 1550, un visage profondément différent de celui qu'elle avait dans les années 1540. Pour autant, les jésuites n'ont pas abandonné les « *consueta ministeria* » dont les collèges deviennent des foyers actifs, contribuant ainsi à la « réforme de l'Eglise » et au barrage anti-protestant.

Moins connu : l'engagement dans les œuvres de miséricorde. Où qu'ils arrivent, les jésuites se dirigent vers les hôpitaux (ainsi Laínez et Salmerón à Trente) ; à Rome et ailleurs, ils fondent des maisons pour accueillir les prostituées, se préoccupent de marier leurs filles, de libérer les prisonniers pour dettes, et ils mobilisent les laïcs pour ces activités, partie essentielle de l'apostolat, fruit de la conversion des cœurs.

Dans un tel foisonnement d'initiatives sur quatre continents (François Xavier arrive en Inde en 1542, Nóbrega au Brésil en 1549), la Compagnie a su préserver une cohérence solide, maintenir une même « manière de procéder ». La source en est dans les *Exercices spirituels*, où ces hommes ont trempé leur engagement. A joué aussi l'insistance d'Ignace sur la communication — immense correspondance créant des liens à travers les distances et servant à la publicité des missions assumées. Il faut souligner aussi le rôle capital, vraiment fondateur, de quelques hommes : Ignace, bien sûr, mais aussi Nadal et Polanco, en qui O'Malley voit avec justesse plus que des auxiliaires — Nadal, visiteur infatigable, éditeur et interprète des *Constitutions* que

Polanco, secrétaire inamovible, a contribué à rédiger

Au terme du périple que nous fait parcourir l'auteur, on est impressionné par l'élan de ces premiers jésuites, par leur sens de l'adaptation et leur souci d'efficacité, par l'intelligence avec laquelle (pas tous, et pas toujours) ils ont su discerner les besoins de leur temps, par leur tenacité que ne rebutent pas les échecs. Servir le Seigneur Jésus était pour eux source de cette « consolation » qu'ils ont cherché à faire partager aux hommes qu'ils s'efforçaient d'« aider ». Aussi travallée de fermentations que le XVI^e siècle, notre époque a toujours besoin d'hommes de cette trempe

Etienne Celier ♦

Guillaume du VAIR

De la prière

Pref et ed J-Y Célo
Jérôme Millon, coll « Atopia »,
1999, 116 p, 55 F

Difficile de lire ce petit traité autrement que comme un document d'époque. Magistrat, homme politique proche d'Henri IV, ministre de Louis XIII, et enfin évêque de Lisieux, Guillaume du Vair (1556-1621) se fit aussi connaître pour ses nombreux ouvrages de piété. L'éditeur et préfacer dépense beaucoup d'énergie pour nous introduire à cette prose dont la profusion a tout de même tendance à masquer l'expression des motions spirituelles. Reste le discours révélateur de cet « huma-

nisme devot », bien oublié de nos jours, qui cherchait, au sortir de la Renaissance, à trouver la plénitude, le bien être, en offrant à Dieu, Raison suprême, les fruits de l'humaine raison. Cela pose, l'accent est surtout mis sur la prière de demande considérée comme un supplément d'âme nécessaire pour se menager Dieu, sans mot dire (Réforme oblige) de l'intercession de la Vierge et des saints, ni de la confession des pechés

Yves Roulliher ♦

Jean-Paul MENSIOR

Chemins d'humanisation

Essai d'anthropologie chrétienne
Lumen vitae/Novalis,
coll « Trajectoires »,
1999, 135 p, 85 F

Ce livre chaleureux est aussi utile, en ce qu'il fait le point sur la pensée opératoire en matière d'approche chrétienne de l'homme. On entre dans un champ de réflexion qui considère l'homme comme construit par ses relations. Plusieurs aspects de la question sont abordés dans cet ensemble de conférences données au Centre Sevres : le corps, la sexualité, la croissance et les choix, la conscience morale, le rôle du désir dans la guérison, le rapport entre foi et religion, la relation d'entraide. L'auteur prend en compte la psychologie et la physiologie, ses capacités professionnelles de médecin psychiatre et de psychanalyste le rendent sensible au caractère évolutif de la construction des personnes, des relations et des choix. Il apporte ainsi l'éclairage

conjoint des sciences humaines et de la révélation chrétienne. Les conférences, indépendantes les unes des autres, sont de lecture facile, et l'ensemble peut éclairer le lecteur pour une bonne initiation.

Claire-Anne Baudin ◆

Jacques ARÈNES

Accueillir la faiblesse

Desclée de Brouwer,
coll. « Les chemins du sens »,
1999, 171 p., 105 F.

Etre maître de soi serait, pour l'homme contemporain, un idéal. Mais un tel idéal, rappelle Jacques Arènes, risque d'occulter cette part de faiblesse qui habite, qu'on le veuille ou non, chacun de nous : faiblesse de l'enfant qu'on a été.. et qu'on reste encore bien souvent, faiblesse du malade ou du vieillard, faiblesse éprouvée un jour ou l'autre devant les imprévus qui viennent bouleverser l'existence et, finalement, devant la mort inéluctable...

La tentation est de vouloir ignorer cette faiblesse, de méconnaître toute cette part de nous-mêmes qui nous inquiète ou nous fait peur..., bref de refouler tout ce qui risque de déranger « notre belle ordonnance »... Un tel refoulement ne va pourtant pas sans inconvénients : névrose, dépression, maladie dite « psychosomatique », sont là pour rappeler qu'on ne peut impunément exclure toute une part de l'existence. Cette « faiblesse », qu'on voudrait ignorer, ne faut-il pas, au contraire, la reconnaître, l'accepter,

l'accueillir même, pour libérer les puissances de vie qui, autrement, demeurerait bloquées, étiolées, stérilisées ?

La psychanalyse nous indique ici une voie qui, souligne l'auteur, rejoint celle de l'Evangile, dans la mesure où elle appelle à un certain détachement, à une humilité, à une pauvreté qui libèrent l'homme de tout ce qui l'empêche de vivre vraiment, de goûter le simple « bonheur d'exister », et finalement de trouver la joie.

Par de nombreux exemples tirés de sa pratique d'analyste, Arènes invite le lecteur à s'engager sur cette voie et à s'ouvrir à cette liberté, « liberté des enfants de Dieu », puisqu'aussi bien la psychanalyse fait écho, à son niveau, à la phrase de l'Evangile : « Si vous ne redevenez pas comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume ! »

Jean-François Catalan ◆

Lyta BASSET

« Moi, je ne juge personne »

L'Evangile au-delà de la morale.
Albin Michel/Labor et Fides,
1998, 242 p., 98 F.

Partant de l'injonction évangélique : « Ne jugez pas » (Mt 7,1-2 et Lc 6,37) et de l'affirmation du Christ : « Moi, je ne juge personne » (Jn 8,15), Lyta Basset, pasteur à Genève, analyse notre besoin compulsif de juger et de condamner autrui. Elle y voit le symptôme d'une peur fondamentale qui nous habite. En suivant mot à mot le récit évangélique de la « femme

adultère », puis en évoquant d'autres figures bibliques, notamment celle de Judas, en découvrant la manière dont Jésus a surmonté en lui-même cette peur, l'auteur nous renvoie à nous-mêmes et à nos propres angoisses. C'est en les reconnaissant lucidement que nous pourrons, enfin guéris de toute peur par Celui qui ne juge personne, entrer dans ce « pays » où il n'est plus question de jeter la pierre à quiconque.

Cette analyse rigoureuse des textes bibliques, cette fine description des ressorts psychologiques qui nous font agir, cet appel à vivre et à juger autrement, sont à prendre très au sérieux.

J.-F. C. ♦

Jean BASTAIRE
Passage par l'abîme
Arfuyen, 1998, 70 p., 75 F.

« Ainsi s'établit un vertige de l'avilissement qui marque le comble de la crise. » Qui a vécu une dépression comprendra ces lignes qui évoquent, en postface, la « saison en enfer » pendant laquelle sont nés certains des aphorismes ici réunis. Mais beaucoup d'autres émergent, au contraire, de la résurrection qui s'ensuivit : « Lorsqu'on a connu la débâcle et bu les eaux de la mort, la confiance a une beauté qui ne s'efface plus. » Les courtes sentences sont regroupées par thèmes ascendants : du malheur à la nouvelle naissance, en passant par l'agonie, l'oubli de soi, le don, l'amour d'autrui et la confiance.

Telles sont les étapes de la pédagogie divine dont Bastaire rend ici compte « Je n'ai nul autre dessein que d'émouvoir en nous ce lien qui participe à l'éternité » Et lorsqu'une expérience intime rejoint notre propre vérité intérieure, n'est-ce pas que « Dieu aimante Dieu » ? Alors, une phrase peut résonner longtemps, et panser une blessure, dès lors qu'on se laisse saisir : « Dieu le veuille ? Si tu le veux, il sera possible à Dieu de le vouloir. »

Monique Bellas ♦

Marie-Christine SANJUAN
Mourir et vivre

Desclée de Brouwer,
coll. « Les chemins du sens »,
1999, 100 p., 96 F.

A l'instar du tableau de Gustave Rouault, *Le dur métier de vivre*, Marie-Christine Sanjuan montre dans son livre que le bonheur passe par l'épreuve, la perte affective et toutes sortes de morts symboliques, et la sagesse par l'apprivoisement de l'absence et l'exercice de la solitude sans s'endurcir, en se préparant soi-même intérieurement à l'acte de mourir. En illustrant sa démarche d'exemples choisis dans les Ecritures, l'auteur développe enfin l'idée que si elle nous dépasse, la mort n'a jamais le dernier mot. Elle nous donne au contraire le choix de la transformer en acte libre et responsable, et nous ouvre à une autre forme de relation à l'autre et au Tout-autre

Chantal Ganet ♦

SESSIONS DE FORMATION SPIRITUELLE

(Demandez le programme par téléphone Le n° est indiqué une fois par maison)

- 2 octobre** **Rencontre « Portes ouvertes » des revues d'Assas Editions**
15h00 : avec les réd de *Christus*, *Croire aujourd'hui*, *Etudes*, *Projet*
17h00 : conférence-débat avec Hervé BOURGES du Conseil supérieur de l'audiovisuel : « Le rôle de l'écrit et l'avenir de la lecture dans un monde de communication. »
Centre Sèvres — 35bis, rue de Sèvres — 75006 Paris
- 30-1^{er} nov.** **Le discernement dans la tradition (travail sur texte)**
C VIARD — Le Châtelard, Lyon — 04 72 16 22 33
- 11-13 nov.** **Formation à l'accompagnement de retraites 18-25 ans**
M.-L. BRUN, J. BALAIDIER, P. MARXER — Paris — 01 46 29 98 60
- 26-28 nov.** **Construire sa personnalité (pour les 20-30 ans)**
T. ANATRELLA, C.-H. O'NEILL
Manrèse, Clamart — 01 45 29 98 60
- 30 nov.** **Mener sa vie selon l'Esprit**
C FLIPO — Saintes et La Rochelle — 05 46 41 52 13
- 30-3 déc.** **Discerner pour décider (idem en mars et en juillet)**
G GENESTE, M. ROGER — Le Châtelard
- 22-23 janv.** **Origine et métaphore : le nom du Père**
D VASSE — La Baume-lès-Aix — 04 42 16 10 30
- 12-17 fév.** **Structure et dynamisme des Exercices (idem les 17-22/7)**
C VIARD, D. DESOUCHES — Le Châtelard

Session des jésuites du CERAS :
La santé
Demandes, besoins et choix politiques

- 24-26 janvier : Le corps : image de soi, image sociale
La santé : question de sens, question de salut
Table ronde avec différentes confessions
- 20-22 mars : Santé publique : prévention, éducation et soins
Coordination et régulation de l'offre de soins
Santé et projet politique, avec P. Douste-Blazy et C. Evin

Au choix, un ou deux modules. Rens. 01 44 39 48 30

Etudes ignatiennes

Jacques et Raïssa Maritain et les spirituels jésuites

Lallemand, Surin, Caussade et Grou

Yves FLOUCAT *

Les liens de Jacques et Raïssa Maritain avec les grands spirituels jésuites des XVII^e et XVIII^e siècles n'ont guère été étudiés¹. Ils sont pourtant profonds et durables, puisqu'ayant pris forme dès avant leur conversion ils apparaissent à plusieurs reprises dans leurs œuvres lorsqu'est abordé le problème de la contemplation chrétienne. Ils s'inscrivent dans l'attention que les Maritain ont toujours accordée à la question de la vie mystique, à son insertion « ordinaire » et « normale » dans la croissance de la grâce baptismale, et dans leur souci d'une sagesse intégrale comme lieu de communion entre la recherche spéculative du philosophe ou du théologien et la contemplation des saints.

* Directeur du Centre Jacques Maritain, Institut catholique de Toulouse. Sur Maritain, a récemment publié chez Foc *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel* (1996) et chez Téqui *Julien Green et Jacques Maritain* (1997) et *Pour une restauration du politique* (1999)

1. J.-M. Garnigues en a cependant souligné l'importance dans sa préface à la réédition récente de la traduction, par Raïssa, des *Dons du Saint-Esprit* de Jean de Saint-Thomas (Téqui, 1997)

Cet intérêt pour la mystique chrétienne est à situer dans le riche contexte de la France religieuse du début du siècle². La laïcisation conquérante et, plus profondément, la sécularisation de la société ont paradoxalement induit une vitalité ecclésiale intense, même si, jusqu'en 1914, les ordinations sacerdotales connaissent une constante décrue. En contraste avec le retrait forcé du catholicisme de la vie publique et de ses bastions traditionnels, c'est, avec l'affirmation d'une volonté d'action sociale qui ne tourne pas toujours au militarisme politique, un véritable renouveau spirituel qui s'établit. Ce renouveau est divers, et il s'accompagne d'une multiplication des conversions d'écrivains laïcs comme Claudel, Péguy, Massignon, Psichari (petit-fils de Renan) ou Massis. Il s'enracine dans de grandes initiatives, comme la consécration de toute l'humanité au Sacré-Cœur par Léon XIII en 1899, ou encore l'instauration de la fête du Christ-Roi par Pie XI en 1925. Les foules sont nombreuses dans les grands lieux de pèlerinage tels que Lourdes, Notre-Dame-de-Fourvière, Paray-le-Monial ou la Salette. Pie X encourage, par ailleurs, un mouvement liturgique naissant, fortement lié à la spiritualité bénédictine et promis à un grand rayonnement. Il recommande la communion fréquente, y admettant les enfants dès l'âge de sept ou huit ans.

La renaissance de la prière de l'Eglise va de pair avec une exhortation à l'oraison intérieure, dont l'abbé de la trappe de Sept-Fons entend faire, dans un ouvrage très recherché dès sa parution en 1913, *L'âme de tout apostolat*. La redécouverte des maîtres spirituels jésuites français appartient à ce nouvel essor, avec les études de l'abbé Bremond dont certaines perspectives seront contestées au sein de la Compagnie par la *Revue d'ascétique et de mystique*, fondée en 1920. Cette opposition, néanmoins, trouvera vite ses limites, car la spiritualité française est dominée, dès le premier quart du xx^e siècle, par la figure de Thérèse de Lisieux, canonisée en 1925, et par sa « petite voie » qu'elle expose dans *l'Histoire d'une âme*. C'est en tout cas sur le fond de cet exceptionnel réveil religieux que s'inscrit la conversion et le baptême, le 11 juin 1906, de Jacques et Raïssa Maritain.

La découverte de l'œuvre de Surin

Je n'ai pas à retracer ici de manière circonstanciée l'itinéraire qui a conduit le jeune Jacques — d'éducation républicaine, laïque, et anti-

2. Cf *Histoire de la France religieuse*, t IV (collectif), Seuil, 1992, pp 65-122 , G Cholvy et Y-M Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t II, Privat, 1986, pp 139-169

cléricale — et Raïssa — juive russe née à Rostov-sur-le-Don, exilée de Marioupol avec ses parents à l'âge de dix ans, peu à peu livrée à un athéisme solitaire et inquiet — à embrasser la foi catholique³. Dans son livre de souvenirs, *Les grandes amitiés*, Raïssa a relaté sa rencontre avec Jacques à la Sorbonne, leur commune déception face à des maîtres qui désespéraient de la philosophie, leur soif douloureuse de vérité, et l'angoisse de ne la point trouver, qui ruinait dans leur cœur jusqu'au désir de vivre⁴.

Dans son enseignement du Collège de France auquel Charles Péguy les conduisit, Henri Bergson restaurait contre le relativisme et le positivisme scientiste la pensée humaine dans sa dignité métaphysique. Il leur rouvrit les portes de l'absolu. Pourtant, ces perspectives nouvelles avaient, sans pouvoir véritablement le satisfaire, un désir de l'âme autrement exigeant. Les chemins de la philosophie bergsonienne libéraient assurément dans l'esprit un espace d'intériorité, mais comment atteindre ce « lieu spirituel » d'où descendent les dons parfaits⁵ et où le cœur s'enflamme⁵? Un autre « pèlerin de l'absolu », aussi peu philosophe que possible, leur désigna la seule voie sans compromis acceptable et qui ne peut décevoir. En tournant ainsi leurs yeux vers le témoignage des saints, Léon Bloy leur rendit en quelque sorte tangible la réalité du christianisme⁶. Il leur donna à lire Angèle de Foligno, Ruysbroeck l'Admirable ou les *Révélations d'Anne-Catherine Emmerich*...

Curieusement, ce n'est pas Léon Bloy qui leur parla de Jean-Joseph Surin, mais Georges Sorel. Ce théoricien du syndicalisme révolutionnaire, qui, à un moment, rechercha un rapprochement tactique avec Charles Maurras, partageait avec Péguy « le même désir de réalisme philosophique, une même aspiration vers un socialisme héroïque, et une commune aversion pour les conformistes de la Sorbonne »⁷. Comme Péguy, Psichari, Jacques et Raïssa, il était de la « bande » de ceux qui suivaient assidûment les cours de Bergson avec la conscience d'assister « à un grand événement dans l'histoire de la pensée »⁸. Qu'il

3. Cf J.-L. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain, les mendians du Ciel* (Stock, 1995, pp 13-108), et surtout O. Lacombe, *Jacques Maritain, la générosité de l'intelligence* (Téqui, 1991, pp 11-49)

4. « Nous voulions mourir par un libre refus s'il était impossible de vivre selon la vérité », *Oeuvres complètes* (désormais OC) XIV, Editions Universitaires/Saint-Paul, p 694

5. *Ibid*, p 710

6. « Il nous mit devant le fait de la sainteté. Simplement, parce qu'il les aimait, parce que leur expérience lui était proche au point qu'il ne pouvait les lire sans pleurer, il nous fit connaître les saints et les mystiques », *ibid*, p 757

7. *Ibid*, p 677

8. « Notre maître perdu et retrouvé », *ibid*, p 159

ait pu mettre entre les mains de ses amis Maritain le *Catéchisme spirituel*⁹ de Surin n'en a pas moins quelque chose de déconcertant, même si son érudition impressionnante puisait avec préférence dans l'histoire religieuse...

Raïssa souligne fortement à quel point la lecture de l'œuvre du jésuite eut sur Jacques et sur elle une influence décisive. Elle mettait de l'ordre dans leurs idées, un peu confuses encore, sur la contemplation chrétienne : « Cette charte de la sainteté aperçue pour la première fois nous apparaissait, dans sa logique organique, comme la seule capable de guider la vie intérieure, d'éveiller cette vie dormante en chacun de nous, de nous rendre vraiment vivants et humains en notre esprit comme en tous nos actes. » La prise de conscience des voies de l'intériorité mystique entraînait avec elle une totale inversion des perspectives. La conjonction à l'absolu de Dieu ne pouvait résulter d'une tension de la volonté mais, ils le voyaient plus clairement désormais, de la présence dans l'âme d'un dynamisme surnaturel. Par la grâce de la foi, la perfection de l'amour s'alliait à la perfection de la liberté, « l'action de Dieu » appelait « la docilité héroïque de l'âme » et la contemplation infuse assimilait à sa propre vertu les exigences d'une rigoureuse ascèse¹⁰.

La vénération des Maritain pour Surin se prolongera par-delà leur conversion et persistera tout au long de leur vie. Il est significatif qu'en 1966 le « paysan de la Garonne », méditant sur les conditions de l'amitié fraternelle qui doit unir les chrétiens à ceux qui ne partagent pas leur foi, forme le vœu qu'un non-chrétien « étudie, de son point de vue à lui et dans la lumière de ses traditions à lui, saint Jean de la Croix, par exemple, ou le Père Surin, comme Massignon a étudié Hallâj »¹¹. Plus audacieusement encore, c'est le cas si particulier de

9. Cf. *Guide spirituel* (éd. M. de Certeau), Desclée de Brouwer, coll. « Christus », 1963

10. *Ibid*, pp. 760 et 762. Dans un « récit » de sa conversion, rédigé le 16 novembre 1909 à la demande de son directeur spirituel, le dominicain Humbert Clérissac, Raïssa apporte les précisions suivantes : « Je lis aussi le *Catéchisme spirituel* qui me montra que les chrétiens ont de l'âme humaine une connaissance qui dépasse infiniment ce qu'en peuvent connaître les autres, et que la vie de tout homme non catholique, si enthousiaste soit-il de "vie intérieure", n'est qu'une pauvre guenille lâche et molle en comparaison de la vie du catholique. Là, tout est ordonné autour d'un centre fixe. Les inclinations naturelles et l'amour-propre étant mortifiés par l'obéissance et la charité, l'homme pieux a toujours son âme dans ses mains, et lui seul fait de sa volonté un usage énergique, noble, digne de la liberté humaine. Réfléchissant là-dessus, je devinai que si, après avoir rendu la volonté libre des inclinations des sens et libre d'elle-même, la paix, la vie, la fécondité, non seulement demeuraient dans l'âme, mais encore étaient immensément augmentées, il fallait que la volonté s'ordonnât alors à quelque chose qui n'appartenait ni au corps, ni aux facultés naturelles de l'âme, il fallait qu'il y eût dans l'âme un ressort surnaturel », OC XV, pp. 827-837 (cf. pp. 833-834)

11. *Le paysan de la Garonne* (1966), OC XII, p. 769

l'exorciste de Loudun¹², chez qui la maladie psychique et le génie se côtoyaient, qui lui sert d'analogie — si pauvre et lointaine soit celle-ci — pour comprendre quelque chose du mystère de l'humanité du Verbe incarné. De même, en effet, que le Christ a connu dans son humaine nature les deux états simultanés du pèlerinage terrestre et de la vision pleinement béatifiante de sa divinité ; de même que le ciel de son âme était habité par une indépassable perfection de la grâce, tandis que, dans l'ici-bas de cette même âme, la vie surnaturelle était soumise aux conditions de la terre, de même — dans les conditions néanmoins tout autres de la pure créature — notre humanité peut faire coexister en elle des états divers... Notre conscience n'enveloppe-t-elle pas dans son activité même une autre vie presque entièrement secrète, un univers d'inconscience qui lui demeure quasiment opaque ? Portant cette loi de notre condition charnelle à un degré extrême d'exaspération, l'esprit de Surin se trouvait alors, écrit Maritain, « à la fois sous un état d'union mystique des plus élevés et sous un état de psychose voisin parfois de la folie ». L'admirable équilibre dont témoigne son œuvre, particulièrement ses lettres spirituelles, devait s'accommoder ainsi d'une sorte de cloisonnement intérieur résultant d'« un inconscient en plein désarroi pathologique »¹³.

Une même ferveur pour le jésuite unit Jacques Maritain et Julien Green. Lorsqu'il apprend que Green doit écrire une préface à la correspondance de « notre père Surin », Maritain lui confie que « son *Catéchisme spirituel* a joué un rôle important dans notre vie ». Et, deux ans plus tard, alors qu'il vient de lire avec joie cette « admirable » préface, il ajoute qu'il « aime toujours tendrement » celui qu'il tient pour un saint : « Malade, bien sûr, mais quelle bienheureuse maladie. Ne croyez-vous pas que la forme littéraire est un précieux indice de l'état intérieur des âmes ? Il me suffit d'une phrase de Surin pour être sûr de sa sainteté. » Mais il s'adresse à un convaincu pour qui Surin « a été et il demeure (...) la *religion* », puisque, selon Green volontairement éloigné de toute « pieuse » littérature, « personne n'a mieux parlé que lui des relations entre Dieu et notre âme »¹⁴.

12. C'est en décembre 1634 que Surin arrive à Loudun. Il y est envoyé pour tenter de porter remède au trouble suscité, depuis un peu plus de deux ans, par les cas de « possessions » qui se multiplient dans le couvent des ursulines alors gouverné par Jeanne des Anges (cf. M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Gallimard, 1970).

13. *De la grâce et de l'humanité de Jésus* (1967), OC XII, p. 1112.

14. *Une grande amitié* Correspondance 1926-1972, Gallimard, 1982, pp. 245 et 261-262.

Une lecture d'inspiration carmélitaine

« Les relations entre Dieu et notre âme » : déterminer la nature et les voies de cette mystérieuse rencontre, en cela se résume l'intérêt porté par les Maritain à l'œuvre des spirituels jésuites dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles. Il ne s'agit pas d'une enquête de pure érudition, mais de la recherche d'une lumière pour aujourd'hui, d'une voie accessible aux âmes de ce temps qui, dans des conditions souvent contraires, ont soif d'une intériorité spirituelle abandonnée aux plus hautes exigences de l'amour théologal.

Surin a retenu de manière privilégiée l'attention des Maritain, parce que son œuvre est arrivée jusqu'à eux alors qu'ils venaient de rencontrer Léon Bloy et que « la cité de Dieu se dessinait à [leur] horizon en lignes encore imprécises, mais déjà éblouissantes »¹⁵. Plus tard, ils comprendront que Surin est en réalité le plus illustre représentant d'une tradition inaugurée au XVII^e siècle dans la Compagnie par Louis Lallement, et qui se prolonge dans le siècle suivant. Jean-Nicolas Grou appartient assurément, en plein XVIII^e siècle, à ce groupe de disciples. Selon Julien Green, il « puisera sans vains scrupules » dans la correspondance de Surin et il ne lui manque, « pour ressembler à son modèle, que le seul génie »¹⁶. De fait, il est peu cité par les Maritain, même s'il figure en bonne place dans la bibliographie du petit livre, écrit à deux mains, qu'ils ont dédié à la « vie d'oraison »¹⁷. Quant à Jean-Pierre de Caussade, il n'est pas plus fréquemment invoqué. Seul le traité sur *l'Abandon à la Providence divine*¹⁸ paraît avoir été lu. Une note du *Journal de Raïssa* nous apprend, en outre, que cette lecture a eu lieu (pour la première fois ?) le mercredi saint 1917¹⁹.

C'est à Lallement, par lequel Surin avait été formé et auquel il devait tout, que les Maritain empruntent volontiers la définition de la contemplation chrétienne. Pour en apprécier la portée, il faut se souvenir de la difficulté qu'eut Lallement à faire admettre son enseignement spirituel. La hantise de l'illuminisme renforçait des courants antimystiques qui se réclamaient du jansénisme. Au sein de la Compagnie de Jésus elle-même, la ligne ascétique tendait à l'emporter

15. *Les grandes amitiés*, OC XIV, p. 763

16. Préface à la *Correspondance* de Surin, Desclée de Brouwer, 1966, p. 18

17. *De la vie d'oraison* (1925), OC XIV, p. 81 [rééd. Parole et silence, 1998] En dehors de cette référence, je n'ai relevé, dans toute l'œuvre des Maritain, que trois lieux où est évoquée la doctrine de Grou, et c'est toujours à propos de la question de la prière « indiscutée ». Cf. *Liturgie et contemplation* (1959), OC XIV, p. 111, *Le paysan de la Garonne*, pp. 965 et 968

18. Desclée De Brouwer, coll. « Christus », 1966

19. *Journal de Raïssa* (1963), OC XV, p. 191

sur la tendance mystique. Celle-ci pouvait se réclamer cependant d'une riche tradition, qui, au surplus, n'était pas étrangère à l'expérience spirituelle de saint Ignace. Il reste qu'il n'est pas facile de discerner les diverses influences qui ont pu s'exercer sur Lallemant. La tâche est compliquée par le fait que sa *Doctrine spirituelle* réunit des conférences dont le texte provient sans doute, dans sa majeure partie, de notes de ses auditeurs du « troisième an » qui, dans la pratique de la Compagnie, conclut les études et introduit aux tâches apostoliques²⁰.

Pour Louis Cognet, Lallemant est au confluent de plusieurs héritages : Ignace assurément, et Balthasar Alvarez, mais également sainte Thérèse de Jésus, qui fut, entre 1559 et 1566, la dirigée d'Alvarez, et que Lallemant cite beaucoup ; enfin l'école du Nord à travers Harphius²¹. Henri Bremond, sans aborder véritablement le problème des sources, avait quant à lui évoqué Tauler, le *Tractatus de vita spirituali* de saint Vincent Ferrier, et faisait surtout de Lallemant un bérullien²². La question de la genèse de ce courant spirituel jésuite n'est pas plus simple si l'on s'intéresse au cas éminent de Caussade. En témoigne la diversité des affinités ou des emprunts sur lesquels Michel Olphe-Galliard a mis certains noms : François de Sales, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, et même Madame Guyon²³...

Jacques et Raïssa Maritain se situent dans une tout autre perspective, car ils se soucient fort peu de faire œuvre historique. L'intérêt premier, mais sans exclusive²⁴, qu'ils ont toujours accordé à la tradition spirituelle carmélitaine ne fait aucun doute. Jacques, qui tient Jean de la Croix pour « le grand Docteur de ce suprême savoir incommunicable » qu'est la sagesse des saints, lui a consacré deux longs

20. Relevons cependant qu'il s'agit en l'occurrence d'auditeurs prestigieux Rigoleuc, qui composeront lui-même des traités de dévotion, et Sunn l'ultime châlon dans la transmission de l'œuvre de Lallemant — à savoir l'intervention de son premier éditeur, Champion — soulève peut-être plus de questions. Tel est en tout cas le sentiment exprimé par François Courcel dans sa propre édition de la *Doctrine spirituelle* (Desclée de Brouwer, 1959)

21. Cf *Crépuscule des mystiques*, Desclée, 1991, pp 30-33, *La spiritualité moderne*, Aubier, 1966, pp 425-440

22. Cf *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, Armand Colin, 1967, pp. 3-65

23. Cf *La théologie mystique en France au XVIII^e siècle*, Beauchesne, 1984

24. Il faut noter à ce propos leur attachement (ainsi que Véra, la sœur de Raïssa) à l'esprit et à la règle de saint Benoît. En septembre 1912, tous trois devinrent même oblats bénédictins de l'abbaye Saint-Paul d'Oosterhout devant le père abbé dom Jean de Puniet. Comment ne pas rappeler aussi la vénération des Maritain pour Benoît Labre et, par-dessus tout, leur proximité toute particulière avec la spiritualité de Charles de Foucauld (grâce à Louis Massignon) et la congrégation des petits frères de Jésus depuis leur première fondation à El-Abiodh Sidi Cheikh en 1933 ? Dix ans après la mort de Raïssa, Jacques prendra finalement l'habit des petits frères, le 15 octobre 1970 (jour de la fête de Thérèse d'Avila) Cf M. Nurdin, « Maritain et les petits frères de Jésus », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 35, 1997, pp 7-52

chapitres de son maître-livre *Les degrés du savoir*²⁵, et a donné une substantielle préface à la grande biographie, désormais classique, de Bruno de Jésus-Marie²⁶. On ne sera donc pas étonné que, cherchant « les cas les plus purs de l’expérience mystique surnaturelle », il distingue et regroupe dans une même « famille » des spirituels chrétiens pourtant très différents — ne serait-ce qu’en raison de leur appartenance à des congrégations religieuses variées — comme la carmélite Thérèse d’Avila, l’ursuline Marie de l’Incarnation, le carme Jean de la Croix, le dominicain Jean Tauler ou le jésuite Louis Lallemant²⁷. Plus explicitement et plus largement encore, pour célébrer une longue tradition de spirituels regardant l’oraison intérieure comme « une voie normalement nécessaire » à la perfection de la charité, il cite saint Irénée, saint Ambroise, saint Augustin, Cassien, saint Grégoire le Grand, saint Jean Climaque, saint Bernard, sainte Hildegarde, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas d’Aquin, sainte Gertrude, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse d’Avila, saint Jean de la Croix et, « après eux, les grands spirituels jésuites, Lallemant, Surin, Grou, Caussade, et puis sainte Thérèse de Lisieux »²⁸.

Cette présentation n’a pas qu’un intérêt chronologique. Elle constitue une mise en perspective des spirituels de la Compagnie qui est en elle-même significative de la lecture qu’en font délibérément les Maritain. L’éclairage retenu par eux (sans en écarter d’autres possibles) est doublement carmélitain : en amont mais aussi en aval, dans la mesure où ils se plaisent à déceler une certaine anticipation de la « petite voie » dans les écrits de Lallemant, Surin, Grou et Caussade. En tout état de cause, on ne saurait oublier que les œuvres de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix avaient été traduites en français dès le début du XVII^e siècle et que leur diffusion avait été ainsi facilitée. Qu’on retrouve donc la substance de leur doctrine — certes avec des mises d’accent différentes — dans les écrits des maîtres spirituels jésuites de ce siècle et du suivant n’a rien de surprenant.

La « sainteté de l’intelligence »

S’il est vrai que « les deux écoles carmélitaine et ignatiennes ont contribué dans une étroite union de pensée au renouveau de la théo-

25. OC IV, pp. 819-952

26. *Ibid.*, pp. 1189-1213

27. Cf. *Quatre essais sur l’esprit dans sa condition charnelle* (1939), OC VII, p. 187

28. Cf. *Le paysan de la Garonne*, p. 965

logie mystique au cours des XVII^e et XVIII^e siècles »²⁹, il est possible de relever dans l'œuvre spirituelle des jésuites de ce temps quelques thèmes premiers qui ont suscité l'adhésion de Jacques et Raïssa Maritain.

Ils ont été séduits d'abord, comme l'avait été de son côté un Garrigou-Lagrange³⁰, par la mise en valeur du caractère universel de l'appel (sinon prochain, au moins éloigné) à la contemplation infuse qui représente, en elle-même, le développement normal de la vie de la grâce sanctifiante, de la foi, de l'espérance, de la charité, de toutes les autres vertus surnaturelles, et des dons du Saint-Esprit³¹. L'oraison est, dans ces conditions, reconnue comme contemplative ou mystique lorsque la docilité de l'âme se fait totale au souffle de l'Esprit, au point que le mode humain de connaître et d'aimer laisse place à un mode humano-divin. Un renoncement radical à tout esprit de propriété et à toute détermination absolument autonome de son propre destin est alors supposé, ce qui est, pour Lallemant, une « seconde conversion »³². Entrer dans cette confiance et cet abandon aux voies divines, c'est « franchir le pas »³³. Selon Jacques Maritain, à ce moment décisif de toute croissance spirituelle, le contemplatif répond en réalité oui « à la grande et redoutable question posée à Jacques et à Jean par le Seigneur, — la question du Calice : " *Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum, pouvez-vous boire le calice, que moi je boirai ?* " (Mt 20,22) »³⁴.

Cette « aventure » intérieure de la contemplation chrétienne — et le « progrès dans la vertu » dont elle est « le plus puissant moteur »³⁵

29. M. Olphe-Galliard, *op. cit.*, p. 148

30. Cf. *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix* (Editions de la Vie spirituelle, 1923). C'est à Garrigou-Lagrange que l'on doit la restauration d'une théologie spirituelle qui rompt avec les thèses communes au début du siècle — bien représentées par le traité publié en 1881 par Auguste Poulin sur *Les grâces d'oraison* — d'une voie mystique extraordinaire, exceptionnelle, en dehors du développement normal de la grâce baptismale

31. *Liturgie et contemplation*, OC XIV, p. 107

32. « Il arrive d'ordinaire deux conversions à la plupart des saints, et aux religieux qui se rendent parfaits l'une par laquelle ils se dévouent au service de Dieu, l'autre par laquelle ils se donnent entièrement à la perfection (.) Cette seconde conversion n'arrive pas à tous les religieux, et c'est par leur négligence », *Doctrine spirituelle*, p. 126

33. « Nous n'osons franchir le pas (.) Il ne faut donc que renoncer une bonne fois à tous nos intérêts et à toutes nos satisfactions, à tous nos desseins et à toutes nos volontés, pour ne dépendre plus désormais que du bon plaisir de Dieu et nous résigner entièrement entre ses mains » (*ibid.*, p. 90) Cf *De la vie d'oraison*, p. 29

34. *Le paysan de la Garonne*, p. 1002

35. *De la vie d'oraison*, p. 45 Ce passage de la *Doctrine spirituelle* (p. 347) est à cet égard très souvent cité par les Maritain. « Sans la contemplation, jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu, et l'on ne sera jamais bien propre à y faire avancer les autres. »

— est intégralement, pour les maîtres spirituels de la Compagnie, une œuvre d'amour. De ce point de vue, les Maritain se plaisent aussi à découvrir dans le propos de Lallemant, dans son insistance sur l'amoureuse « docilité à la conduite du Saint-Esprit », ce qui sera le fondement de la doctrine de Thérèse de l'Enfant-Jésus, à savoir que l'amour théologal est « le principe, l'exercice et le terme » de la contemplation des saints³⁶. Celle-ci, par son essence même, ne peut qu'incliner à la perfection de l'amour. D'où cette définition, sublime dans la sobriété toute classique de son expression, et volontiers reprise par les Maritain : « La contemplation est une vue de Dieu ou des choses divines, simple, libre, pénétrante, certaine, qui procède de l'amour et qui tend à l'amour »³⁷.

On peut reconnaître dans cette définition de la contemplation chrétienne un effort d'ajustement à ce qui est le cœur de l'enseignement de Jean de la Croix. La proximité de la doctrine de Lallemant et de ses disciples avec la « petite voie » de Thérèse de l'Enfant-Jésus n'en apparaît que plus fortement, puisque, pour Raïssa Maritain, on ne saurait opposer Thérèse de Lisieux à Jean de la Croix : « C'est en substance la même spiritualité, mais tout y a subi une prodigieuse réduction à l'essentiel (...) Il n'y a plus chez sainte Thérèse de Lisieux, dans une limpide incroyablement pure, que l'amour total, le don total, et le dépouillement total de soi »³⁸. Pour Raïssa, ce retour au principe du don désapproprié de soi, cette conversion aux sources du véritable renoncement — d'où procède l'amour sans réserve et l'abandon confiant à l'Esprit — confèrent à la contemplation chrétienne la forme dépouillée appropriée à notre temps. L'héroïsme de la sainteté, en effet, y revêt un visage où, si perdu soit-il, l'homme d'aujourd'hui qui désespère si souvent de lui-même peut discerner les traits de l'espérance qui ne trompe pas.

Raïssa n'a pu réaliser son vœu de consacrer un livre entier à la « contemplation sur les chemins » qui est, à son avis, « le grand besoin de notre âge », et sur laquelle Jacques a longuement médité à son tour. « Chose ailée et surnaturelle, libre de la liberté de l'Esprit de Dieu », elle est « lumineuse et nocturne, plus douce que le miel et plus aride que le roc, crucifiante et béatifiante (crucifiante surtout), et parfois d'autant plus haute qu'elle est plus inapparente », mais elle n'a

36. *Ibid*, p 349 « C'est l'amour seul qui m'attire », « Ma vocation, c'est l'Amour ! », Thérèse de Lisieux, *Œuvres complètes*, Cerf/Desclée De Brouwer, 1992, pp 210 et 226

37. *Doctrine spirituelle*, p 348.

38. Cf *Liturgie et contemplation*, pp 138-139

rien d'atypique et ne s'avance pas masquée comme chez ceux dont la vocation est principalement active. A la fine pointe de l'âme où s'éveille la conscience, elle habite le silence d'une prière indiscontinue qui a la permanence de l'amour et en porte les promesses. Elle prend, plus généralement, l'humble forme d'un « recueillement en Dieu sans grâces apparentes » qui enveloppe « une constante attention à Jésus présent » et une « charité fraternelle » où Jésus est contemplé « à travers le prochain qu'il aime et que nous aimons »³⁹.

Ses « chemins » sont multiples. Non seulement elle n'est pas indifférente à la vie propre de l'intelligence, mais elle la dispose à recueillir les effets de la sanctification⁴⁰. Lorsque s'affirment les plus hautes aspirations philosophiques et théologiques de l'esprit, la contemplation chrétienne est au principe d'une unification intérieure sans confusion, où les valeurs de la foi et celles de la raison communiquent au profit d'une sagesse chrétienne intégrale. C'est parce qu'ils étaient convaincus qu'« il est impossible que le thomisme soit maintenu dans son intégrité et dans sa pureté sans les secours spéciaux de la vie d'oraison » que les Maritain ont fondé, en 1922, les Cercles d'études thomistes, dont les membres, dans les limites de « leur genre d'existence » et de « leurs devoirs d'état », faisaient un vœu privé d'oraison⁴¹.

Revisitée par Jacques et Raïssa Maritain dans la perspective de la « contemplation sur les chemins » et de la « sainteté de l'intelligence », tout ensemble comme une anticipation étonnante et féconde de la « petite voie » de Thérèse de l'Enfant-Jésus et comme l'exact recueil des assises premières d'une doctrine largement inspirée de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix, l'œuvre spirituelle des jésuites français des XVII^e et XVIII^e siècles apparaît dans toute sa richesse, son originalité et sa fidélité à la plus authentique tradition mystique du christianisme. Les Maritain l'ont assurément regardée comme une source majeure

39. *Le paysan de la Garonne*, pp. 970, 974-1006 (cf. 976-981)

40. « Frère Thomas, nous dit Tocco, a été un homme merveilleusement contemplatif, *vir miro modo contemplativus*. Si sa sainteté a été la sainteté de l'intelligence, c'est qu'en lui la vie de l'intelligence était confortée et transilluminée tout entière par le feu de la contemplation infuse et des dons du Saint-Esprit », *Le Docteur angélique* (1930), OC IV, p. 51

41. Cf. *Carnet de notes* (1965), OC XII, pp. 293-358 et 408-418. Le petit livre *De la vie d'oraison*, auquel je me suis souvent référé, ayant été écrit par les Mantain comme un directoire spirituel destiné aux seuls membres des Cercles, a d'abord été publié dans une édition hors commerce.

d'inspiration et d'invention, afin de préparer les voies — dans toutes les conditions d'existence — à cette « invisible constellation d'âmes adonnées à la vie contemplative (...) au sein même du monde » qui est, « en définitive, notre ultime raison d'espérer »⁴².

42. *Le paysan de la Garonne*, p. 976



DES ENSEIGNEMENTS à partir d'octobre :

- *L'éthique médicale « à la française ».*

Sources et orientations majeures, par Patrick VERSPIEREN.
Le jeudi de 19 h 30 à 21 h 30, du 21 octobre au 9 décembre.

- *Les soignants confrontés à la mort*, par Marie Sylvie RICHARD.
Le mercredi de 19 h 30 à 21 h 30, du 17 novembre au 19 janvier.

UN COLLOQUE du département d'Ethique biomédicale :

Le droit des malades à l'information. Une révolution juridique ? Vers quelles nouvelles pratiques ?

Samedi 20 novembre de 14 h 30 à 18 h 00.

Programme général 1999-2000 disponible au
Centre Sèvres - 35 bis, rue de Sèvres - 75006 PARIS - Tél. : 01 44 39 75 00

Desclée de Brouwer



**Marie-Christine
Sanjuan**

Mourir et vivre

96 F.



**Jacques Arènes
*Accueillir la faiblesse***

105 F.

Collection
Les chemins du sens

Chroniques

Une formation sociale au lycée

Nikolaas SINTOBIN s.j.

La pédagogie jésuite est communément identifiée à une pédagogie de l'excellence intellectuelle. Elle chercherait d'abord à stimuler les élèves à donner le meilleur d'eux-mêmes. Et, a priori, elle s'intéresserait volontiers aux élèves les plus brillants. Une lecture superficielle du *Ratio studiorum*¹ pourrait confirmer ce présupposé. Toutefois, on s'aperçoit assez vite que cette approche est réductrice, parce qu'incomplète. Il est vrai que, dans le *Ratio*, on retrouve fortement ce qu'on pourrait qualifier, avec un clin d'œil, d'« option préférentielle pour les plus intelligents ». Or, le privilège accordé aux têtes de classe est précisément de se mettre au service de leurs pairs. De fait, la pédagogie de l'excellence, telle que la conçoit la grande tradition ignatienne, culmine dans une prise de responsabilité du service des plus forts vis-à-vis des moins forts. L'éducation de l'individu passe par une ouverture, voire un engagement, pour les autres.

1. Publié le 8 janvier 1599, le *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*, c'est-à-dire le « Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus », est le document historique phare de la pédagogie ignatienne. Il est considéré comme le dernier texte fondateur de la Compagnie. En 1997, une nouvelle édition bilingue (latin-français) de ce texte a été publiée chez Belin dans la collection « Histoire de l'éducation ».

Dans des textes récents de la Compagnie, on retrouve cette même intuition, adaptée au contexte socio-économique et ecclésial contemporain qui a sans doute une compréhension plus aigüe du défi que représente une réelle ouverture à l'autre. Ainsi, dans un document qui veut être une réactualisation du *Ratio*, il est dit : « L'institution jésuite assure aux élèves des occasions de contact avec les pauvres et de service des pauvres (.) Pour être éducatif, ce contact est lié à la réflexion »². De même, le Père Kolenbach disait .

« Le problème de base est celui-ci : que signifie la foi en Dieu face à la Bosnie et à l'Angola, au Guatemala et à Haïti, à Auschwitz et à Hiroshima, aux rues grouillantes de Calcutta et aux corps brisés de la place Tienanmen ? Qu'est-ce qu'un humanisme chrétien face aux millions d'hommes, de femmes et d'enfants mourant de faim en Afrique ? Qu'est un humanisme chrétien lorsque nous voyons des millions d'êtres déracinés de leur pays par la persécution et par la terreur, et contraints de rechercher une nouvelle vie dans des terres étrangères ? Qu'est un humanisme chrétien lorsque nous voyons les sans-domicile-fixe errer dans nos villes et le nombre croissant d'exclus qui sont réduits à un permanent désespoir ? (...) L'humanisme chrétien de la fin du XX^e siècle inclut un humanisme social »³.

Un programme d'action sociale

C'est dans cette mouvance qu'en septembre 1994 un *programme d'action sociale* (PAS) a été lancé dans le lycée jésuite de Paris, Saint-Louis-de-Gonzague (Franklin). Depuis, le PAS fait partie du programme obligatoire des cent soixante-quinze élèves de première⁴. Il est distingué du secteur catéchèse et aumônerie. Dans une brochure de présentation, l'objectif est précisé :

« Le but du PAS est de t'aider à grandir vers davantage de service et de justice pour une société dans laquelle tu es appelé à prendre des responsabilités, sans pour autant te culpabiliser ou t'accabler de toute la misère du monde. Ainsi, cette expérience, qui ne manquera pas de t'interpeller et peut-être même de te dérouter, t'aidera à devenir davantage homme ou femme pour les autres et avec les autres, tel que le préconise la charte éducative de Saint-Louis-de-Gonzague. »

Pendant deux ans, de 1995 à 1997, j'ai été responsable de ce programme, poste qui correspond à peu près à un tiers de temps, aidé par une adjointe et une bonne vingtaine d'adultes bénévoles. Je voudrais d'abord décrire de façon précise en quoi consiste le PAS. Ensuite, je proposerai quelques réflexions sur les fruits, l'évolution constatée et quelques enjeux de cette initiative.

2. *Caractéristiques de l'éducation jésuite*, Rome, 1987

3. Discours prononcé à Rome le 29 avril 1993, *Projet Pédagogie Ignatienne*, p 15

4. L'engagement personnel de la directrice de l'établissement et de toute une équipe autour d'elle a été déterminant pour la réussite de ce projet

En quoi cette formation consiste-t-elle ? Deux volets sont à distinguer. Le premier, et sans doute le plus percutant, est le *volet pratique*. Il s'agit de faire un stage dans une des quinze associations avec lesquelles le PAS collabore. Il est également possible de monter soi-même un projet. Concrètement, il est demandé aux élèves un engagement de trente heures dans l'année, en dehors des heures de cours. Pour les uns, ce stage prendra la forme d'un soutien scolaire hebdomadaire d'une heure dans une loge de concierge, tout au long de l'année. Pour d'autres, cela reviendra à aller promener un samedi sur deux un vieux monsieur en fauteuil roulant, à faire des animations de jeunes enfants immigrés en banlieue un samedi par mois, ou encore à partir une semaine en pèlerinage à Lourdes comme brancardier ou infirmière. Les différentes activités sont présentées aux élèves en fin de seconde. Dans la mesure du possible, on cherche à donner à chaque élève une activité de son choix.

Le deuxième volet est complémentaire et vise la *relecture* et la *réflexion*. Il comporte quatre parties : 1. A la fin de la seconde, les élèves sont invités à rédiger une lettre de projet, à remettre en même temps que leur choix d'activités. Dans cette lettre, l'élève expose ce qu'il espère vivre dans son année de PAS. Ainsi, il peut faire le point sur ses motivations, permettant au responsable du PAS d'attribuer les différents stages de façon juste et adaptée ; 2. Pendant l'année, les élèves participent à sept séances de réflexion et d'échange d'une heure chacune, inserées dans les horaires scolaires. Ces séances ont lieu en petits groupes et sont animées par un adulte (professeur, parent, cadre éducatif, jésuite). Ce ne sont pas des cours théoriques, plutôt un espace où les élèves sont invités à réfléchir et à s'exprimer au sujet de quelques grands problèmes de société ; 3. Au cours de l'année également, il est proposé aux élèves un moment de bilan avant la reprise de l'activité. Ces rencontres ont lieu entre élèves ayant la même activité et sont encadrées par l'adulte qui en a la responsabilité ; 4. En fin d'année, il est demandé de rédiger un rapport d'activité individuel et personnel, à l'aide d'un questionnaire.

Les fruits de l'expérience

Les fruits de cette expérience sont abondants, notamment perceptibles au niveau du stage sur le terrain. En matière de relecture et de réflexion, les fruits sont plus discrets mais bien réels.

■ **De nouveaux univers s'ouvrent.** Il peut y avoir une prise de conscience que les problèmes sociaux souvent évoqués par les médias sont bien une réalité, il y a aussi la découverte du monde associatif.

• « J'ai appris que les problèmes de société sont nombreux, ils sont là, ils existent »

• « Cela a été difficile de travailler avec mon élève quand le père voulait regarder des jeux ou des séries télévisées dans la même pièce »

• « Même si souvent on se sent bien faible, le courage revient lorsqu'on voit des personnes en grande difficulté. Chacun peut être touché, ou avoir dans sa famille une personne avec un handicap. Ça fait prendre conscience de leur mise à l'écart · leur sourire est tellement ensoleillé que nos petits problèmes restent très relatifs. »

• « Le contact avec les bénévoles m'a donné un exemple superbe à suivre. »

• « Je me suis rendu compte qu'il y avait beaucoup de gens qui passaient du temps pour des causes pas très médiatiques »

■ Des peurs et des a priori peuvent être dépassés. Des liens se créent malgré des écarts en apparence insurmontables :

• « Serrer naturellement la main à quelqu'un qui vous tend un bras sans main.. »

• « Me promener dans la rue avec elles, ce qui au début me faisait peut-être un peu honte, s'est extrêmement rapidement transformé en une certaine fierté. Je ne voyais plus leur trisomie. »

• « Le plus dur, je pense, c'est qu'au début j'éprouvais une certaine pitié, une compassion à son égard. Maintenant, je la considère comme une personne normale, et son handicap a disparu à mes yeux. »

■ La relecture et la réflexion conduisent à des amorces de prise de conscience et d'analyse personnelles de la complexité des problèmes sociaux.

• « Des gens comme J., il y en a beaucoup · il est intelligent, vif, mais n'a plus la volonté de travailler. C'est dommage de gâcher la vie de quelqu'un à cause du système qui n'aide pas les élèves. »

• « La première chose reçue est certainement une vision différente des personnes souffrant d'un handicap en général. On a en effet tendance, dans notre société moderne, à considérer les différences comme un obstacle à la vie normale. Après ces soirées passées avec des malvoyants, je peux affirmer qu'ils vivent comme vous et moi. Et non seulement leur handicap est facilement surmontable, mais, en plus, il leur a permis de développer leurs autres facultés plus profondément. »

• « Abandonnées plus au moins officieusement par leurs familles, elles attendent là leur fin dans la déchéance physique et morale. Physique, ce n'est pas négligeable, quand on nous les présente dès le début de l'année et qu'on nous demande de les déshabiller pour leur changer d'habits. Cette intimité bafouée m'a aussi marqué. Aussi, ils semblent être "rangés" dans cette maison à cause de la honte que peut susciter leur vieillesse. On cache là ces corps ridés qui pourraient choquer la sensibilité communément admise. C'est là un aspect grave et révoltant de notre société axée exclusivement sur la jeunesse. »

• « J'ai appris qu'il fallait agir contre l'injustice, mais cette action ne peut s'effectuer que dans la longue durée, parfois sans résultats. Aucune action n'est inutile. »

■ **De nombreux élèves font le constat qu'ils peuvent faire quelque chose.** De plus, ils se rendent compte qu'ils reçoivent au moins autant qu'ils donnent et qu'un véritable échange peut avoir lieu avec des gens dont ils ne soupçonnaient même pas qu'ils avaient des choses à leur apprendre :

• « Mais, quel que soit notre âge, il y a toujours un petit quelque chose que l'on peut faire, toujours. Il faut bannir le " c'est une goutte d'eau dans un océan ". »

• « J'ai réalisé qu'on n'a pas besoin de partir très loin pour faire du bien autour de soi en donnant un peu de son temps, un peu d'affection, un peu d'amour même. Pas besoin de partir en Roumanie ou à Lourdes pour dire qu'on a vécu une expérience forte... Bref, pas besoin d'être envoyé pour faire quelque chose de formidable. »

• « Je pense que l'apport personnel allait dans les deux sens, moi l'aidant à ne pas être uniquement entouré d'aveugles, lui m'apportant une confiance dans la vie. »

• « J'ai appris à considérer les " clochards " avec un autre regard, à sortir de la relation " quêteur-donneur ", à rétablir une certaine égalité. »

■ **Bien des élèves découvrent qu'un engagement pour les autres conduit tout simplement au bonheur :**

• « Faire quelque chose pour les autres est la meilleure façon de se faire du bien à soi-même. »

• « Grâce à cette expérience et à d'autres activités parallèles, j'ai pu comprendre et développer un esprit de service. Le simple fait de vivre ce service au quotidien aide à rendre heureux et à être heureux. »

• « Pour la première fois, mes samedis semblaient vraiment remplis, et, à chaque fois, j'étais heureux de m'être senti utile. »

• « On se rend donc bien compte qu'au fond le bonheur, c'est savoir donner et recevoir, le tout avec pudeur et simplicité. »

■ **Enfin, un nombre significatif continue son engagement après le PAS** L'un apprend le braille, afin de pouvoir correspondre avec son binôme aveugle ; un autre continue le soutien scolaire ; d'autres encore sont partis pour la cinquième fois à Lourdes. Dans le prolongement d'une des activités créées par le PAS, une association a été montée. Celle-ci mobilise des (anciens) élèves, parents, professeurs et autres adultes de l'établissement autour d'un projet aussi audacieux que dynamique pour de jeunes orphelins roumains

Une gestion difficile

Ces paroles de jeunes et ces faits parlent d'eux-mêmes. Ils pourraient toutefois faire illusion. La gestion au quotidien du PAS est souvent *problématique*. L'emploi du temps des premières est déjà très chargé « Faire du social » n'est pas *a priori* excitant, et on ne peut en vouloir à un jeune de 16-17 ans de n'être que moyennement enthousiaste devant la perspective de réfléchir sur les problèmes de pauvreté et d'injustice. Difficile donc d'éviter que le PAS, au moins dans un premier temps, soit perçu par la plupart comme quelque chose que le lycée leur impose en sus, si ce n'est en trop. Les élèves sont très jeunes, trop jeunes pour une bonne partie des associations sérieuses. Les associations travaillant elles-mêmes avec des bénévoles, les imprévus sont légion, et cela ne facilite pas la tâche des responsables. Enfin, proposer une formation sociale à caractère obligatoire n'est pas chose commode. Le faire dans un milieu privilégié et riche en traditions tel que celui de Franklin facilite l'entreprise, tout en la rendant plus délicate. Il s'agit, en effet, d'éviter en permanence le piège de l'idéologie, d'un côté, et, de l'autre, celui de la bonne action pour se donner bonne conscience. Il faut donc faire preuve d'une grande souplesse et de créativité, tout en restant rigoureux et exigeant.

Tout ceci explique pourquoi, au cours des années, le PAS a plutôt évolué et que d'autres adaptations s'imposeront dans l'avenir. L'expérience nous a toutefois permis de dégager quelques grands axes à respecter sur le plan des activités et de la réflexion.

Le choix des activités

En ce qui concerne le *type d'activités* à proposer aux élèves, je retiens volontiers trois critères :

■ **Il me semble souhaitable de proposer une réciprocité, et non un type d'action unilatérale où l'un donnerait à partir d'une position de force et l'autre recevrait dans une position d'assisté.** Il faut que le stage rende possible un échange, une écoute mutuelle, une action où il y ait quelque chose de l'ordre d'une rencontre sur un pied d'égalité, malgré les différences et les écarts. C'est à ce moment-là que le jeune sera lui-même exposé et recevra à son tour. Une amorce de communication pourra avoir lieu, condition première pour contrer la logique d'exclusion.

- *Exemple* : des problèmes de motivation nous ont obligé à arrêter d'envoyer des élèves à une soupe populaire, dont l'organisation ne permettait aucun contact avec les gens de la rue. Par contre, dans une structure où ceux-ci peuvent venir laver leur linge, les élèves fonctionnent très bien en assurant une présence (café, jeux de société, conversations) le temps du lavage.

■ Il me semble souhaitable de proposer aux jeunes des actions où ils sont appelés à investir leur affectivité dans des relations privilégiées de personne à personne. Ceci implique nécessairement le passage par le temps. Il vaut mieux que le stage s'étende sur l'ensemble de l'année. La relation ainsi établie pourra aboutir à ce que désormais, pour le jeune, l'enfant défavorisé, l'immigré ou le handicapé ait un nom et un visage. D'un problème abstrait, la question de l'injustice devient une expérience vécue, d'autant plus forte qu'elle touche le niveau le plus profond de notre être qui est celui de la relation interpersonnelle.

• *Exemple* : l'activité ayant pour but de collecter des fonds pour des orphelins en Lettonie, sans perspective de rencontre, s'est soldée par un échec. Par contre, le projet, très exigeant, qui consiste à aller vivre huit jours dans un orphelinat roumain pour en assurer l'animation pendant les vacances de Pâques, connaît un grand succès non seulement parmi les premières, mais aussi parmi les élèves plus jeunes mobilisés par leurs aînés dans les actions de carême.

■ Enfin, je dirais qu'il est important que le jeune sente qu'il contribue à un travail de fond, un travail qui construit l'homme et prend au sérieux ses capacités de grandir, sa créativité, son autonomie et sa dignité. Il faut que l'action responsabilise et ouvre sur un futur, toutes choses que le jeune désire profondément pour lui-même et, par conséquent, pour les autres. Ainsi, il pourra se sentir utile dans son engagement et prendre du goût, trouver réellement du plaisir à ce qu'il fait.

• *Exemple* : nombreux sont les élèves qui expriment leur fierté, dans le cadre du soutien scolaire, devant l'enfant qui a réussi son contrôle, ou leur joie d'être arrivé à apprendre à une jeune fille trisomique à faire du vélo.

La dimension de réflexion

C'est surtout pour la partie *réflexion* que nous avons été amenés à revoir notre manière de procéder. Il faut accepter qu'a priori cet aspect de la formation mobilise moins les élèves. Toutefois, l'expérience des animateurs et l'analyse des bilans des élèves nous ont également permis d'y voir plus clair.

■ Nous avons considérablement réduit le nombre d'heures de réflexion. D'une heure hebdomadaire, nous en sommes arrivés à ne plus proposer qu'une heure mensuelle. En même temps, un investissement considérable a été fait pour concevoir et élaborer ces animations. Aidés par les jésuites du CERAS, nous avons mis au point, avec une équipe de professeurs et de parents, un certain nombre de dossiers bien fournis, qui servent de support pour les rencontres. Habituer à des cours dispensés par des professionnels, les élèves réclament le même sérieux pour une réflexion sur les problèmes

d'injustice et de solidarité. La bonne volonté et la générosité ne suffisent pas. Enfin, ces dossiers permettent de proposer une formation permanente aux animateurs des groupes de réflexion qui en sont très demandeurs

■ **Une autre évolution se situe au niveau de la dynamique visée.** Les grandes conférences ont été abandonnées. Les élèves requièrent d'abord une écoute et une parole personnelle au sujet de questions qui les travaillent plus qu'il n'y paraît. De groupes assez nombreux, et de contenus plutôt objectifs et généraux, nous avons évolué vers un travail en petit groupe (sept à huit élèves) où l'on part de l'expérience quotidienne et personnelle des jeunes. Moyennant une pédagogie interactive et variée, les séances de réflexion se veulent un espace de *partage* et de *parole*, où une prise de conscience peut avoir lieu. Le fait qu'il existe une réelle liberté et que l'adulte n'y est pas d'abord celui qui sait peut donner à ces rencontres une qualité d'authenticité tout à fait étonnante. Cela dépend beaucoup, il faut le dire, de la composition du groupe et du charisme de l'animateur.

■ **Pour ma part, je tiens que l'expérience nous a beaucoup appris sur la relecture, notamment celle du stage sur le terrain.** Les jeunes résistent beaucoup à la relecture dont ils ne voient pas l'intérêt. Or, c'est souvent elle qui permet de se rendre compte des fruits de son expérience. Je pense à cette fille qui, dans un groupe de réflexion que j'animais, faisait à haute voix la relecture du soutien scolaire qu'elle avait fait tout au long de l'année. Elle commença par dire : « Bof, j'ai été déçue », pour conclure, à peine deux minutes plus tard et sans se rendre compte du revirement qu'elle avait effectué. « Bref, c'était génial, c'était vraiment cool ! »

Mes plus grandes consolations, pendant ces deux années de PAS, ont chaque fois été vécues en fin d'année, lors de la lecture des rapports d'activité. Je pense ainsi à un garçon qui avait été particulièrement récalcitrant par rapport à son activité. Or, l'analyse qu'il fit du problème de société auquel il avait été confronté fut d'une qualité extraordinaire. Pour moi, il était clair que, ne serait-ce que par la prise de conscience personnelle que sa relecture lui avait permise, son passage par le PAS avait été une réussite. Encore fallait-il que le déclic soit possible et que les adultes qui l'avaient tant bien que mal accompagné aient pu le savoir. Sinon, ce garçon comme nous autres adultes en serions restés sur un sentiment d'échec et de frustration. Enfin, je pense à la rencontre que nous avons décidée d'instaurer avec l'ensemble des élèves et des animateurs pour conclure l'année. Cinq ou six élèves y étaient invités à faire un compte rendu de ce qui les avait le plus marqués dans leur stage. A aucun moment de mes quatre années de travail à Franklin je n'avais connu une telle qualité de parole et d'écoute entre élèves ! S'il faut aller jusqu'au bout de son expérience, ce dernier effort qu'est la relecture est essentiel pour récolter les fruits qui, autrement, risqueraient de tomber dans les oubliettes.

Avant de finir, je voudrais aborder un aspect fondamental de cette expérience. D'entrée de jeu, l'établissement a décidé de rendre la participation au PAS *obligatoire*. Cinq ans plus tard, je reste convaincu du bien-fondé de cette option *Soyons francs*. Quelle que soit la qualité de la proposition, la combinaison de la pression scolaire avec la multitude des propositions d'activités sportives, culturelles ou autres, fait que, dans le contexte actuel, la majeure partie des élèves ne vivraient aucune expérience similaire au cours de leur adolescence. Or, dans un projet d'éducation de toute la personne qui s'inspire de l'Evangile et cherche l'excellence, cette ouverture à l'autre n'est pas qu'une proposition parmi d'autres. La cohérence et la crédibilité de l'ensemble sont ici en jeu. Il n'y a rien à transiger là-dessus. Bien sûr, cette attention à l'autre, en particulier aux plus faibles, ne peut se réduire à une formation spécialisée servant d'alibi pour justifier des pratiques qui témoigneraient massivement du contraire. Un PAS n'est crédible que s'il symbolise ce qui est vécu plus largement au sein de la vie de l'établissement. Les élèves ne s'y trompent pas. Or, oser instaurer un questionnement sur la justice dans le corps même d'un établissement, c'est prendre le risque de lui inoculer un virus, quitte à ce qu'il ne s'en remette jamais.

Le propre d'un virus est de mettre en danger un équilibre. Il faut donc s'attendre à une réaction d'anticorps. Quand, au cœur même d'un système où la question de l'efficacité est centrale, on introduit de force un espace de pure gratuité, il faut être prêt à assumer des résistances. C'est que la rencontre de l'homme blessé renvoie l'individu à sa propre blessure, et donc à la *question du sens*. L'énergie avec laquelle l'homme moderne se protège de cette question n'a d'égale que celle qui se libère quand il s'est laissé toucher au plus profond par le regard insupportable de l'homme qui souffre. Bon nombre de nos élèves et de leurs familles sont parmi les plus favorisés qui existent. Ils le savent. Ils en sont heureux à juste titre. Or, il me semble qu'ils sont aussi nombreux à couver un réel sentiment de malaise, voire de culpabilité — expression en creux d'un désir. Une expérience modeste, telle que la propose le PAS, peut contribuer à débloquer cette impasse en permettant à ces jeunes de découvrir que, déjà à leur niveau, ils sont capables de faire bouger les choses. Ainsi, plutôt que de les enfermer dans une culpabilité étouffante, on peut ouvrir des horizons qui les respectent, parce qu'un appel juste est fait à leur responsabilité et à leur générosité.

Les jeunes de la paroisse

Pascal HARMEL
Salésien de Don Bosco

A près quelques années passées à Drancy, j'ai été nommé curé de la paroisse Saint-Jean-Bosco dans le xx^e arrondissement de Paris. Depuis trois ans, j'éprouve donc la singularité de la « capitale » jusque dans l'approche pastorale notamment des enfants, des adolescents et des jeunes.

Les jeunes générations vivent dans un univers très organisé par les structures scolaires, les loisirs, les limites de la « convenance » citadine rappelée par les îlotiers ou les agents de police municipale. Ils sont sollicités par une multitude de propositions : tout est tout de suite accessible dans ce quartier de 16 000 habitants avec sa bibliothèque, son terrain de sport, son collège, ses écoles, son cinéma de quatre salles, ses grandes surfaces, ses deux piscines, etc. Cet univers organisé qui parle d'une même voix de l'« intégration » laisse apparaître quelques failles qui se manifestent, comme en banlieue, par une violence sourde. Pourquoi tant de confusion lorsque les jeunes pénètrent dans « Babel » (appelée aussi « Paname ») ? Tout n'est-il pas prévu pour eux ? Les associations, relais des pouvoirs publics, ne font-elles pas tout pour les jeunes ?

Babel

Certes, de nombreuses associations existent. Les adultes, souvent de plus de cinquante ans, prennent leur responsabilité avec des convictions issues des années 70. Dans ces créneaux, les jeunes tiennent peu de place. Un travail collectif s'organise, mais ce n'est plus à partir des mêmes présupposés, du même regard sur la réalité sociale : il y a bien un décalage idéologique entre les générations.

Il est probable que Babel continue de parler une même langue, celle du travail, de la citoyenneté, mais à qui s'adresse-t-elle ? Pas aux jeunes, en tout cas, qui inventent alors, comme toujours, un langage autre. A-t-on pris le temps d'entendre cette langue qui s'exprime « en réaction contre » ? Si la culture populaire de notre quartier n'ose pas s'exprimer dans son actualité, c'est sans doute parce que les valeurs urbaines affichées sont celles d'une ville riche, d'une capitale, et que cette culture est considérée à tort comme l'expression soit d'une minorité d'immigrés, soit d'une réalité périphérique et archaïque, un reste du « bon vieux temps ». A titre d'exemple, l'équipe municipale tente de renouveler la culture populaire par la promotion d'une animation de rue en référence à une fête du XVIII^e siècle, époque où le quartier était encore le village de Charonne...

Dans un tel contexte, que veut dire « proposer la foi » ? Comment donner à une démarche pastorale une certaine pertinence ? Les études du séminaire ne m'ayant pas directement préparé à l'actualité de la pastorale, je suis acculé, avec d'autres, à travailler de façon tout intuitive. Collée à une réalité qui ne se comprend que petit à petit, ma démarche consiste en divers travaux d'approche. L'expression « cabane » convient donc bien pour signifier cette réalité sans cesse aménagée, comme les cabanes de notre enfance, fabriquées en commun, avec les moyens du bord.

Une cabane, c'est un espace

Dans cette vaste tour de Babel, les « ados » et les jeunes investissent des « espaces » : un square, une cage d'escalier, une cave... Je n'entre pas dans la symbolique de cette attitude : je la prends en compte. Dans la paroisse, notre premier souci a été de définir des espaces spécifiques pour chaque tranche d'âge.

Les jeunes ont une pièce réservée avec leur clef propre, directement accessible de la rue. La convention de départ : pas d'alcool ni de

drogue (« tu viens libre »). Ce local doit donner aussi aux adultes la possibilité de croiser ces jeunes. Ce n'est pas un retranchement, c'est une base de rencontre. J'ai observé que l'ambiance était bonne quand les jeunes ouvraient la porte pour un projet à construire ensemble : une animation pour les petits, un anniversaire, une ballade... Le local a été le lieu de discussions interminables qui permettaient au plus timide de prendre la parole et au groupe de s'exprimer devant des adultes. Cet espace libre et ouvert a été le théâtre de tensions et de réconciliations, et, pour tous, la base d'un envol vers différents projets de vie. C'est là qu'est née l'idée, pour certains, de se rendre disponibles pour les enfants du quartier, en passant, à cet effet, le brevet d'animateur.

Pour les adolescents, nous avons prévu, le vendredi soir, un « espace ». Auparavant, chaque année se réunissait à un moment différent de la semaine, selon la disponibilité de l'accompagnateur. Maintenant, ils se retrouvent tous ensemble à la même heure dans un même lieu. C'est l'« Espace Magon » (du nom d'un jeune rencontré par Don Bosco). Les plans de notre cabane ressemblant à ceux d'une aumônerie, je ne parlerai que de ce qu'elle recèle de particulier. Les ados investissent le lieu, comme le leur permet la liberté que nous leur donnons. Les travaux en cours exigent que ce lieu serve aussi pour d'autres réunions, mais cela les gêne. Ils aiment choisir leur salle et leur équipe : en changer est vécu comme un drame, une violation que nous nous permettons parfois pour aller plus loin, car ils invitent facilement l'un ou l'autre copain du collège, même d'origine musulmane.

« Laissez-nous ! » Telle est leur grande revendication — ce qui ne veut pas dire que les animateurs soient mis dehors. Au contraire, les adolescents souhaitent que ceux-ci viennent régulièrement dans les équipes, en vue d'une discussion par exemple. Cette présence de l'équipe (neuf animateurs ayant entre vingt et vingt-cinq ans), ils la souhaitent comme un support, un mur sur lequel « tagger » leurs essais d'expression libre. Le terme de « cabane » le dit bien : on n'y vit pas, on s'y retrouve ; on la construit ensemble et, chemin faisant, on se construit.

Un espace à investir

L'attitude des jeunes et des adolescents rappelle celle de ce petit animal habitué des cabanes : la chauve-souris. Chacun connaît son physique disgracieux, sur lequel se greffent beaucoup de fantasmes. Et

puis, elle se dirige en criant et en récupérant l'écho produit par ses cris sur les parois qui l'entourent. C'est un peu cela, l'adolescent ou le jeune d'aujourd'hui. A l'école, il s'agit de retenir un savoir éclaté en différentes matières, sans que rien ne soit prévu pour faire le point sur ce savoir. A la maison, il s'agit de trouver ou d'occuper sa place, mais peu de jeunes ont l'occasion de dire ce qui se passe en eux-mêmes... A l'Espace Magon, ils viennent crier leur désordre intérieur pour le recomposer. Ils extériorisent ce qui leur passe par la tête pour découvrir leur identité.

Le « Frat » de Jambville (qui rassemble tous les quatrièmes et troisièmes de l'Ile-de-France) est un phénomène significatif à cet égard. Les adolescents y participent avec joie, même s'ils viennent davantage pour faire résonner leurs voix à 12 000 que pour vivre un temps d'approfondissement de la foi. Cela ne veut pas dire que le contenu de nos rencontres est secondaire, mais qu'il faut être attentif à la façon dont il est reçu. A l'Espace Magon, le sens des valeurs et de la vie tend petit à petit à se recomposer : les jeunes découvrent leur identité. Il nous faut engager un processus de formation qui permette aux animateurs de comprendre la portée des « cris » exprimés dans les équipes et d'opérer cette recomposition en considérant le jeune comme un sujet, un acteur. Toute l'attention doit porter sur ce travail de « narration » que les jeunes peuvent faire d'eux-mêmes à partir des chemins qu'ils prennent ou refusent de prendre, à partir des expressions fortes, tensions ou réconciliations vécues. Nous essayons de pointer ce qu'il en est de leurs réflexions, de leurs émotions ou de leurs convictions religieuses.

L'évolution est suffisamment visible pour que nous puissions proclamer une conviction : nous devons casser un mode de relation qui ne se préoccupera que de la transmission d'un savoir ou même d'un savoir-faire. La relation pastorale est autre. Mais comment vivre une pastorale qui ne soit pas du « bricolage » ? La relecture de notre expérience nous a obligés à porter notre attention sur la relation fraternelle, nouvelle base d'une proposition de la foi.

De la cabane à l'Eglise

Les parents qui ont participé à l'élaboration du projet « Magon » nous ont indirectement aidés à prendre conscience du changement en train de s'opérer. Lors d'une rencontre, la première question d'une maman fut : « Est-ce qu'il vous parlent des relations avec nous,

parents, ou avec leurs frères et sœurs ? » Derrière cette question, nous entendions plusieurs attentes : les parents souhaitent que le « caté » remplace cette écoute qu'ils n'ont plus le temps de vivre en famille et améliore le comportement général des jeunes dans leurs relations familiales.

■ **Permettre une parole de frères.** Il y aurait donc un décalage entre ce que les parents attendent et ce que nous vivons à l'Espace Magon avec les adolescents et les jeunes. Effectivement, les adolescents ne parlent pas des relations avec leurs parents, leur famille ou leur collège. Pourtant, leurs prises de parole sont marquées par ce difficile échange avec les adultes. Tout se passe comme si l'Espace Magon était un lieu retranché où l'on s'essaie ensemble à une parole pour mieux affronter le monde extérieur. Entrer en relation avec les adultes, serait-il un combat ? Dans le même temps, jeunes et adolescents font l'expérience d'un échange entre eux, en acceptant peu ou prou leurs différences et leurs difficultés à faire équipe. Ces groupes les préparent à naître à la vie adulte, pleine d'avenir. La base de notre pratique pastorale serait donc de l'ordre d'un dialogue entre *frères*, et non plus du dialogue entre *père et fils*, trop encombré pour le moment par les tensions qui traversent leurs vies. Cette intuition se confirme dans les regroupements sociologiques opérés. Alors que les différences entre les niveaux scolaires sont prégnantes d'habitude, nous avons observé depuis plusieurs mois que jeunes et ados d'origines antillaise et portugaise ont plaisir à se retrouver, quelle que soit leur année scolaire. Il est arrivé que ces nouvelles équipes fassent bloc pour donner leur avis sur l'organisation de l'ensemble.

Il est par ailleurs significatif que deux jeunes, avant leur déménagement du quartier, aient quitté l'Espace Magon parce qu'ils ne s'y sentaient plus à l'aise. De fait, ils appartenaient au milieu indépendant et avaient du mal à entrer dans un jeu relationnel qui se vit quelquefois dans le rapport de force. Ainsi, la spécificité populaire émerge naturellement quand la formation des équipes n'est pas imposée de manière artificielle. La spécificité a-t-elle une place à tenir ? Les animateurs ont bien conscience qu'elle doit être accueillie sans exclusive, mais avec vérité. Permettre que se constitue un peuple de « frères » demande du temps. L'Espace Magon, dans la gratuité qu'elle propose, tend à rejoindre les jeunes qui aspirent à un espace où leur parole soit prise en compte, y compris dans son élaboration maladroite ou transitoire. La tentation serait d'orienter la recherche

des adolescents vers les systèmes que nous connaissons, de faire « cabane » à leur place et de ne pas entendre l'appel de Dieu qu'ils nous lancent.

■ **De la fraternité à une Eglise de frères.** Dans notre travail de relecture, nous nous sommes posés la question du statut de la Parole de Dieu et de la vie sacramentelle. Les jeunes n'entendent pas tout ce qui est de l'ordre de la transmission, puisque cela les replace dans la tension « père-fils » qu'ils ont du mal à vivre. La Parole n'est pas invoquée pour justifier une réflexion ou prouver la pertinence d'une attitude morale, mais elle doit être proposée « gratuitement », pour elle-même. C'est une narration parallèle à leur propre narration. Avec les cinquièmes, il nous est arrivé de « jouer » des pages entières des *Actes des Apôtres*, chaque équipe investissant un rôle : les Apôtres, Paul, les juifs convertis, la foule — chacun choisissant son « camp ». L'identification fut immédiate pour les adolescents qui devaient exprimer leur profession de foi. Si les Apôtres étaient passés par là, ils auraient pu eux aussi trouver un chemin à leur mesure...

Au début de chaque rencontre, nous lisons un passage de la Bible tiré par exemple de la *Genèse* ou des *Psautres*. Je le commente en me posant la question : « Qu'est-ce qu'il m'est donné d'entendre ? » Si nous insistons sur l'importance de ce temps à vivre ensemble, il n'est pas obligatoire, il est « gratuitement » offert. De la même manière, l'Eucharistie, célébrée pendant les week-ends (trois par an pour chaque niveau), se construit à partir de ce qu'ils découvrent progressivement. Elle est vécue comme la célébration de ce qui est engagé dans l'instant, et non comme la répétition d'une histoire dont ils ne saisissent pas l'enjeu. Une mémoire peut s'installer au fur et à mesure. L'équipe des accompagnateurs et le prêtre sont là, avec eux ; ils manifestent que cette mémoire nous dépasse, qu'elle se réalise aussi dans la communauté chrétienne avec laquelle ils sont en lien par notre biais. Les jeunes ont l'occasion de le vivre lorsqu'ils participent aux messes du dimanche et qu'ils sont accueillis par leurs « frères » adultes.

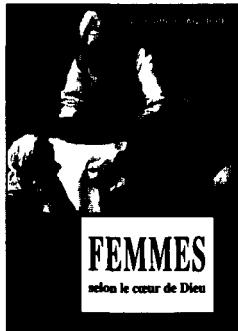
Ainsi, à partir des adolescents et des jeunes se crée une communauté avec ses manières de faire, son langage, ses interdits, ses non-dits, bref son histoire fixée sur des photos qu'on aime à regarder. Le défi est de permettre à cette petite communauté nouvelle de s'adresser à celle qui se rassemble chaque dimanche. Il est question de faire un journal, mais le temps nous manque. A travers les animateurs, l'Espace Magon prend conscience qu'il est issu de la communauté

« mère », mais son rapport n'est plus seulement de descendance. C'est une communauté de « fils » qui s'exprime à côté d'une autre communauté de fils, toutes les deux tournées vers le même Père.

Le détour par la « Cabane » permet aux jeunes d'investir autrement la tour de Babel dans laquelle ils vivent. Les invitations qu'ils font ne sont jamais neutres, même si les raisons n'en sont pas formulées. Les anniversaires qu'ils organisent sont des moyens pour eux d'ouvrir leur cabane à d'autres. Nous devons y être attentifs. Les cinquièmes ont organisé une collecte avec le Centre d'aide alimentaire, animé par des chrétiens de la paroisse, pour les habitants nécessiteux du quartier. Les jeunes de 18 à 20 ans font partie de l'Association d'éducation populaire qui gère toute l'animation des 6-14 ans. Ils osent affronter le monde des adultes devenus partenaires d'un projet, et non plus des parents dont ils devraient attendre toutes les réponses. L'idéal serait que les relations avec les parents dépassent la tension père-fils, mais il faudrait convertir les parents... L'idéal serait que la tour de Babel soit accueillie par les jeunes comme une « cabane » remplie de frères adultes plus ou moins dégourdis, plus ou moins libres, mais, comme eux, à la recherche de frères à aimer.

Ma nouvelle responsabilité dans l'Est parisien m'a permis de mettre en forme une dynamique pastorale proche de mon expérience de banlieue : favoriser des lieux communautaires, même modestes, où l'acte de foi devienne possible dans un dialogue entre frères. Cette recherche a influencé ma manière de vivre mon ministère et ma vie religieuse. J'ai ainsi appris à accorder plus d'importance à la concertation avec les frères laïcs avant de définir un projet. Avec le conseil et l'équipe pastorale, nous prenons le temps de voir ce qui se vit à la « base », afin que la paroisse soit à la fois une maison qui accueille, une cour où se lient des relations d'amitié et de fête, une paroisse qui évangélise et une école qui prépare à la vie.

EDITIONS SAINT-PAUL



FEMMES SELON LE CŒUR DE DIEU par Georgette BLAQUIERE

Plus de 15 ans après *La Grâce d'être femme*, voici le mûrissement de la pensée de cette célèbre théologienne sur les *charismes propres à la femme* - sœur, mère, épouse et prophète. Des éclairages nouveaux et courageux sur le rôle de la femme dans l'Eglise.

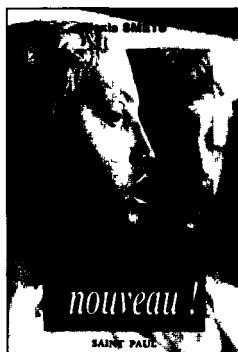
160 p. - 82 F - poche



SAVOURER LA PAROLE DE DIEU Par le Frère Bernard GAUDEUL

Des clés pour lire et accueillir la Parole de Dieu.
Faire de sa lecture une expérience personnelle
de Salut !

128 p. - 59 F - poche



UN CHANT NOUVEAU ! Par le Père Alexis SMETS s.j.

Des parcours de prière tout simples pour
entrer chaque jour dans la louange et la
Présence de Dieu

180 p. - 85 F - poche

pour les 15-17 ans

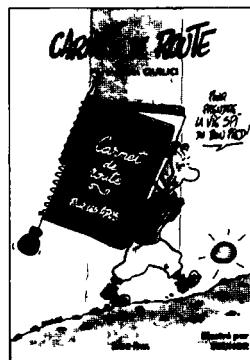
CARNET DE ROUTE

Par le Père Alain QUILICI, o.p.

Un album qui propose des pistes concrètes
pour leur croissance : l'estime de soi, le
regard des autres, la gestion des pensées, du
corps, des peurs, les rapports avec le monde
et Dieu...

168 p. - 139 F - 16 x 23

Avec 60 ill. Qi humoristiques de BRUNOR



DIFFUSION CERF

Tables 1999

BAUD René-Claude	Les chemins de la compassion	184	399-406
BINGGEU Sophie	Le chemin d'Eve à Marie d'après Edith Stein	183	333-342
BLANCHARD Yv-Marie	L'ambiguité du voir selon le IV ^e évangile	181	26-34
CARRIÈRE Jean-Marie	Le repos selon la Bible	182	147-155
CHAMPION Olivier	L'homme de désir selon saint Augustin	182	163-171
COTÉ Ghislaine	Heureux qui écoute la Parole de Dieu	183	307-314
FALQUE Emmanuel	L'agonie du Christ	184	449-456
FAVREAU François	« Ne nous faites pas tant de soucis »	182	156-161
FLIPO Claude	Regarder autrement : images du ciel, images de la terre	181	19-25
	Ce m'est tout un, que je vive ou je meure	184	392-398
GORNGUES Michel	La vie et la mort de Jésus : une même dynamique	184	441-448
HÉBERT Geneviève	Eloge de l'intranquillité	182	205-213
LABARRIÈRE Pierre-Jean	L'homme mortel, un être pour la vie	184	425-435
LAURAS Antoine	Le Rosaire : origine, histoire et sens	183	319-324
LE CORRE Françoise	Ombre portée sur les images du monde	181	8-17
LÉCRIVAIN Philippe	Mourir, au cours des âges	184	407-414
LEPLAY Michel	Marie entre catholiques et protestants	183	275-282
LEROY Chantal	L'Eglise et les arts visuels	181	64-75
PELLETIER Anne-Marie	Marie, <i>versus Israel</i> et mère de l'Eglise	183	283-295
POIRÉ Marie-Josée	Le rituel des funérailles de Trente à Vatican II	184	415-423
POUSSET Edouard	Corps et esprit : surmonter le dualisme	184	457-466
ROCQUET Cl.-Henri	Image et icône : une purification du regard	181	52-63
SAINTE-JEAN Raymond	Le déploiement de l'inquiétude d'après Blondel	182	185-193
SALIN Dominique	Autour du quiétisme : le « crépuscule des mystiques »	182	172-183
SESBOUTÉ Bernard	Peut-on encore parler de Marie ?	183	264-273
SEVEZ Pascal	Habiter l'ambivalence des images	181	76-84
SICARD Damien	La liturgie, règle de la prière mariale	183	325-332
SIMOENS Yves	L'enlèvement d'Elie : la mort symbolisée	184	437-440
TÉZÉ Jean-Marie	L'art et le regard	181	38-45
VASSE Denis	Le mystère de la proximité	182	194-203
VERMANDER Benoît	La lampe et la voix	181	47-51
ZIELINSKI Agata	L'inquiétude religieuse aujourd'hui	182	136-145
ZUMSTEIN Jean	De Cana à la croix	183	297-305

TEXTES ANCIENS

AUGUSTIN saint	Les vastes palais de la mémoire	181	35-37
JEAN-PAUL II	L'union virginal de Marie et de Joseph	183	315-317

ETUDES IGNATIENNES

FOUCAT Yves	Jacques et Raissa Mantain et les spirituels jésuites	184	478-489
GULIANI Maurice	Le mystère de Notre Dame dans les Exercices	183	354-366
LÉCRIVAIN Philippe	Les héritiers d'Ignace dans l'Espagne du XVI ^e siècle	182	226-234
SPADARO Antonio	Les « yeux de l'imagination » dans les Exercices	181	96-109

CHRONIQUES

BELLE Marie-France	Enseigner en banlieue	181	119-126
BERTIER Cécile	L'art conduit à Dieu	181	112-118
BOUCAND M -Hélène	Mon désir de soignant	183	368-373
HARMEL Pascal	Les jeunes de la paroisse	184	501-507
LESAVRE Françoise	Une pastorale étudiante sur le vif	182	246-254
RIVAIN Jean	Actualité des sanctuaires mariaux	183	375-382
SINTOBIN Nikolaas	Une formation sociale au lycée	184	492-500
WICHT Juan Julio	Journal spirituel d'un otage	182	236-245

Hervé J. GAGET
et Denis VILLEPELET

**SUR LA
PROPOSITION
DE LA FOI**

**Une réflexion théologique
inédite sur *La Lettre aux
catholiques de France*.**

2000 FF

**PRÉTRES
LAÏCS
UN COUPLE
À DÉPASSER**

**LA
NOUVELLE
DONNE
PASTORALE**

LES EDITIONS DE L'ATELIER

Un documentaire culturel,
pédagogique et spirituel exceptionnel

Sur les pas du Christ

Pour découvrir la personne et le message de Jésus...

3. La vie cachée à Nazareth
4. De la solitude au monde



Sur les pas du Christ

Pour découvrir la personne et le message de Jésus...



5. La loi et l'amour
6. Bienheureux êtes-vous



Sur les pas du Christ

Pour découvrir la personne et le message de Jésus...



7. Tu es le Christ
8. Les pharisiens t'écriront



VIDEOS

Sur les pas du Christ

Pour découvrir la personne et le message de Jésus...



Sur les pas du Christ

Pour découvrir la personne et le message de Jésus...



1. L'Aventement
2. Jean-Baptiste

